Dangerous Latin Literature

CICERO
Studies on Roman Thought and Its Reception

Publications of the Foundation
Patrum Lumen Sustine (Basel)
and of the *Société Internationale des Amis de Cicéron* (Paris)

Edited by
Ermanno Malaspina

Advisory Board
Mireille Armisen-Marchetti, Francesca Romana Berno,
Carmen Codoñer, Perrine Galand,
Henriette Harich-Schwarzbauer, Robert Kaster,
David Konstan (†), Carlos Lévy, Sabine Luciani,
Rita Pierini, Mortimer Sellers, Jula Wildberger

Managing Editor
Veronica Revello

Volume 12

Dangerous Latin Literature

From Antiquity to the Modern Age

Proceedings of the International Conference in Turin, June 30 to July 1, 2022

Edited by
Elisa Della Calce and Simone Mollea

DE GRUYTER

The publication of this volume was made possible through the financial support of the *Patrum Lumen Sustine foundation* in Basel and the scholarly direction of the *Société Internationale des Amis de Cicéron* (SIAC, Paris).

www.patrumlumensustine.com

www.tulliana.eu

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

This book is available as open access publication via www.degruyterbrill.com.

ISSN 2567-0158
ISBN 978-3-11-222582-0
ISBN 978-3-11-222583-7 (PDF)
ISBN 978-3-11-222584-4 (EPUB)
DOI https://doi.org/10.1515/9783112225837

Library of Congress Control Number: 2025950792

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at http://dnb.dnb.de.

© 2026 the author(s)/editor(s), published by Walter de Gruyter GmbH, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin, Germany

De Gruyter and Walter de Gruyter GmbH are part of De Gruyter Brill.
www.degruyterbrill.com

Questions about General Product Safety Regulation:
productsafety@degruyterbrill.com

Cover illustration: Cesare Maccari, *Cicero Denounces Catiline* @ AKG
Printing: CPI books GmbH, Leck

Acknowledgments

It is our pleasure to thank all those who have, in a way or another, contributed to the realization of the Conference as well as of the present volume. In addition to the speakers and contributors, we are grateful to the members of the scientific committee and the chairs of the panels: Federica Bessone, Edoardo Bona, Monica De Togni, Ermanno Malaspina, Alberto Pelissero, Rosa Maria Piccione, and Francesco Stella. Special thanks go to all members of the SERICA (**S**ino-**E**uropean **R**eligious **I**ntersections in **C**entral **A**sia. Interactive Texts and Intelligent Networks) Project, which financed the conference. Two anonymous referees as well as Philip Barras and Veronica Revello have provided precious advice on improving this volume at different stages. Last but not least, we thank De Gruyter and, in particular, the Scientific Board of *Cicero. Studies on Roman Thought and Its Reception* for welcoming this volume in their prestigious series.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-202

I am well acquainted with all the arguments against freedom of thought and speech – the arguments which claim that it cannot exist, and the arguments which claim that it ought not to. I answer simply that they don't convince me and that our civilisation over a period of four hundred years has been founded on the opposite notice. [. . .] *If I had to choose a text to justify myself, I should choose the line from Milton:*

By the known rules of ancient liberty.

The word ancient emphasises the fact that intellectual freedom is a deep-rooted tradition without which our characteristic western culture could only doubtfully exist. From that tradition many of our intellectuals are visibly turning away. They have accepted the principle that a book should be published or suppressed, praised or damned, not on its merits but according to political expediency. And others who do not actually hold this view assent to it from sheer cowardice.

George Orwell, *Proposed preface to* Animal Farm*, first published in the* Times Literary Supplement *on 15 September 1972 with an introduction by Sir Bernard Crick*

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-203

Contents

Acknowledgments —— V

Elisa Della Calce, Simone Mollea
Introduction —— 1

Part 1: **History and Politics**

Mario Lentano
***Relocating Cicero*. Libri pericolosi alla corte di Augusto —— 11**

Bernard Mineo
Existe-t-il, dans le récit livien, des indices d'auto-censure et certains livres de l'*Ab Vrbe Condita* revêtiraient-ils un caractère sulfureux ? —— 29

Massimo Manca
La Germania *most dangerous book* da Tacito a Himmler: un approccio neuroscientifico —— 51

Pauline Duchêne
«When in doubt, follow Tacitus»: Svetonio, autore pericoloso? —— 65

Alice Borgna
***Historiae Externae.* The Aftermath of the Dangerous (?) Pompeius Trogus —— 85**

Part 2: **Philosophy and Religion**

Guido Milanese
***Pericoli epicurei*. Il pericolo dell'Epicureismo per la società romana —— 113**

Margaret Graver
Cramps, Diarrhea, and Fevers. The Dangers of Reading in Seneca and Epictetus —— 125

Claudio Moreschini
Il dare vita alle statue: un inaccettabile episodio di idolatria nell'*Asclepius* —— 141

Chiara O. Tommasi
Scritture e canone nella stele cristiana di Xi'an e nello *Zunjing* —— 163

Part 3: **Pagan and Christian Poetry**

Stefano Briguglio
L'arte di amare (e di regnare): elegia erotica e modelli imperiali nell'*Epitalamio* di Claudiano per Onorio e Maria —— 191

Alessio Ameduri
***Quod suppressit uerecunde*. Tracce di un Virgilio censore in Servio —— 219**

Beatrice Bersani
God's True Colours. The Challenges of Late Antique *Poikilia* in Ausonius, Paulinus and Prudentius' Divine Images —— 245

Dirk Rohmann
The Vine and the Branches: Prudentius, the Circle of Symmachus, and the Survival of the Latin Classics —— 279

Part 4: **The Modern Age: the Jesuit World and Beyond**

Fabio Gatti
Satira censurata. Le edizioni "moralizzate" di Orazio, Persio e Giovenale realizzate dai Gesuiti —— 311

Daniel Wendt
***Non possunt sine mentula placere.* Obscenity and Philology in the Collection *ad usum Delphini* —— 351**

Gennaro Celato
Tradurre *foedissima convicia*: Pierre Poussines e l'*Alessiade* di Anna Comnena —— 375

Linda Bisello
L'*Anatomia ingeniorum* (1615) di Antonio Zara nel dibattito sulla sede dell'anima nella prima età moderna: tra censura e pedagogia —— 403

Andrea Balbo
Dangerous Books Beyond Europe: the Case of Jesuit Texts Related to China —— 429

Index locorum —— 441

Elisa Della Calce, Simone Mollea

Introduction

"A book is a loaded gun in the house next door. Burn it". Can a book really be dangerous? To take literally these words of Captain Beatty of *Fahrenheit 451* one would say yes. Of course, even in this case, it is not the object book in and by itself to be regarded as dangerous, but its content. And yet in what terms is dangerousness to be conceived? Dangerous for whom? Dangerous when? Dangerous where? Dangerous why? It is sufficient to look for a general single answer to each of these questions to understand that the possible dangerousness of any one book involves several factors, starting with author(s) and recipient(s), time and place of the diffusion of a book, socio–political and religious constrictions.

Dante is well aware of the responsibilities an author and a book have, as well as of the risks both the author and the reader run. The episode of Paolo and Francesca at the end of *Inferno* V is emblematic and line 137 of this canto, *Galeotto fu 'l libro e chi lo scrisse*, epitomises at best the potential moral dangers in the shift from the book to the real world, in which Paolo and Francesca's 'guilt' materialises. Not coincidentally Giovanni Boccaccio used *Principe Galeotto* as subheading of his masterpiece *Decameron*, in fact a book which has always played a relevant role in the history of censorship.[1]

More than twelve centuries earlier Ovid too knew that the contents of some books were not for everybody, as they might lead to immoral behaviours. In *Ars amatoria* 1.31–34 he therefore admonishes Roman *matronae* to stay away from that book, in order for him to prevent possible accusations of writing immoral texts:

> Este procul, uittae tenues, insigne pudoris,
> Quaeque tegis medios, instita longa, pedes.
> Nos uenerem tutam concessaque furta canemus,
> Inque meo nullum carmine crimen erit.

Augustus' severe legislation on moral customs must have been well known to Ovid, who nevertheless was exiled (also) on account of the *Ars* (cf. *Tr.* 2.207: *perdiderint cum me duo crimina, carmen et error*).

An analogous attention towards the recipient of a literary work can be seen in Quintilian's *Institutio oratoria* 10.1.125–131, where he criticises Seneca as bad model of Latin style for youths:

1 Cf. e.g. McGrath 2018.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-001

> Ex industria Senecam in omni genere eloquentiae distuli, propter uulgatam falso de me opinionem qua damnare eum et inuisum quoque habere sum creditus. Quod accidit mihi dum corruptum et omnibus uitiis fractum dicendi genus reuocare ad seueriora iudicia contendo: tum autem solus hic fere in manibus adulescentium fuit. (*Inst.* 10.1.125)

In the Western world, Quintilian's *Institutio oratoria* 10.1 represents one of the first extant attempts at drawing up a canon of the best Greek and Latin authors that the future orator should read and, by implication, of those which he should not read. And yet the figure of Seneca is paradigmatic in this context, as he becomes once again protagonist when, about fifteen centuries later, his writings are no longer considered dangerous for a matter of style, but for their content. In the climate of the Counter-Reformation, when the role of canons of good readings became crucial alongside their counterpart, the list of the books that had not to be read – just think of the several editions of the catholic *Index librorum prohibitorum* – a Jesuit author like Antonio Possevino, for example, claimed that Seneca, together with other Stoics, had to be read very carefully (*circumspectissime esse legendos*) because some of his tenets were likely to collide with Catholic orthodoxy.[2] And, what is more, the end of the second volume of the *Bibliotheca selecta* strikes the deathblow for Seneca, as Possevino reiterates the accusation, typical of Seneca's detractors right from his day, of the discrepancy between his noble thought and his way of life.[3]

The awareness of the possible dangerousness of the content of a book does not necessarily move from external judgements, but can lead one author to limit themselves by resorting to the practice of the so-called self-censorship. This is likely to happen especially when one has experienced the acme of external censorship, as Tacitus famously declares at the beginning of the *Agricola*, written in 98 AD:

> Legimus, cum Aruleno Rustico Paetus Thrasea, Herennio Senecioni Priscus Heluidius laudati essent, capitale fuisse, neque in ipsos modo auctores, sed in libros quoque eorum saeuitum, delegato triumuiris ministerio ut monumenta clarissimorum ingeniorum in comitio ac foro urerentur. (*Agr.* 2)

Arulenus Rusticus and Herennius Senecio were sentenced to death under Domitian because in their writings they had dared to praise two representatives of the Stoic fight for freedom during the reigns of Nero and Vespasian respectively. It is therefore hardly a coincidence, as everybody knows, that all of Tacitus' works

2 *Bibliotheca selecta* (1593) I.XXVI.114.

3 More in detail on Seneca in Possevino and Jesuit thought cf. Della Calce/Mollea 2023, with further bibliography.

date from after Domitian's death, when Nerva and Trajan restored freedom. In this respect, Tacitus' words *Nunc demum redit animus* (*Agr.* 3) are carved in stone.

These are only very few of the numerous examples one can give of the different perceptions of the potential dangerousness of books. And, while the different kinds of reactions to these dangers – the most widespread being censorship, book-burning and expurgation – have been more investigated in today's scholarship, the notion of what features make a book more likely to be considered dangerous is less well established. This is also due to the fact that, as the examples above should show, the notion of dangerousness in general is particularly fluid and while the term tends to take on technical meanings in some fields (es. Law, Psychology, etc.), this is not so when it comes to literature.

The papers collected in this volume aim to throw further light on the dangers provoked by books as well as to the reactions to these dangers by focusing on Latin texts from antiquity to the Modern Age. The conference from which this volume originated bore the main title *Abstinendum a libris inhonestis*, which brings us back to the climate of the Counter-Reformation and reproduces the title of the *Regula Praepositi Provincialis* n. 34 of the *Jesuit Ratio Studiorum* (1599), the reference text for Jesuit pedagogy and education. Rule 34 reads:

> Abstinendum a libris inhonestis – 34. Omni vigilantia caveat, maximi momenti id esse ducendo, ut omnino in scholis nostris abstineatur a libris poetarum, aut quibuscunque, qui honestati bonisque moribus nocere queant, nisi prius a rebus et verbis inhonestis purgati sint; vel si omnino purgari non potuerunt, quemadmodum Terentius, potius non legantur, ne rerum qualitas animorum puritatem offendat.
>
> [Shameful books are to be avoided] – 34. The provincial must conscientiously take every precaution to keep out of our schools works of the poets and any other books which may be harmful to character and morals, unless everything objectionable in matter and style has been expunged. If, as in the case of Terence, this is impossible, it will be better not to read them at all than to expose our pupils to spiritual harm (trans. Farrell).

This rule, addressed to the Provincial, concerns the way of governing Jesuit libraries and does not mention explicitly the authors who were the targets of censorship as a result of the doctrinal issues raised in the XVI century by the Protestant Reformation and the following Counter-Reformation. Yet more detailed indications in this sense come from another rule, that of the *Professor Humanitatis* n. 1:

> Gradus huius scholae est, postquam ex grammaticis excesserint, praeparare veluti solum eloquentiae, quod tripliciter accidit: cognitione linguae, aliqua eruditione, et brevi informatione praeceptorum ad Rhetoricam spectantium. Ad cognitionem linguae quae in proprietate maxime et copia consistit, in quotidianis praelectionibus explicetur ex oratoribus unus Cicero iis fere libris, qui philosophiam de moribus continent; ex historicis Caesar, Sallustius, Livius, Curtius, et si qui sunt similes; ex poetis praecipue Virgilius, aliquibus exceptis eclogis

> et excepto quarto Aeneidos; praeterea odae Horatii selectae, item elegiae, epigrammata et alia poemata illustrium poetarum, modo sint ab omni verborum obscoenitate expurgati.
>
> The scope of this class is to lay the foundations for the course in eloquence after the pupils have finished their grammar studies. Three things are required: knowledge of the language, a certain amount of erudition, and an acquaintance with the basic principles of rhetoric. Knowledge of the language involves correctness of expression and ample vocabulary, and these are to be developed by daily readings in the works of Cicero, especially those that contain reflections on the standards of right living. For history, Caesar, Sallust, Livy, Curtius, and others like them are to be taken. Virgil, with the exceptions of some eclogues and the fourth book of the Aeneid, is the matter for poetry, along with Horace's selected odes. To these may be added elegies, epigrams, and other poems of recognized poets, provided they are purged of all immoral expressions (trans. Farrell).

While in both these rules the notion of expurgation comes into play, the second one also introduces the other two crucial concepts at the heart of this volume: the importance of a model to follow and the selection of texts in view of the drawing up of a canon within the framework of Latin literature. As is clear, expurgation, models and canons are closely intertwined, and their common thread is the idea of danger. Danger is rooted in each and every aspect of daily life, and thus has an influence on politics, religion, philosophy, and moral issues in general.

In planning the conference and this ensuing volume, we have tried to broaden horizons by going beyond official notions of canons, expurgation, and book-burning, notions which have given rise to many studies in recent years, and leaving considerations of the notion of danger and the use of the Latin language as the only necessary criteria.[4] To put it more directly, the key question which inspired us was: in what ways can danger affect Latin literature across the centuries? Some interesting answers have been offered in the papers which are collected here.

The volume is divided into four parts: "History and Politics", "Philosophy and Religion", "Pagan and Christian Poetry", and "The Modern Age: the Jesuit World and Beyond".

The papers of the first section bring to light the main ways dangers can originate from the chronological shift between when an historical work is composed and when it is read. An historical text can be dangerous when the range between its composition and its reception is too narrow. This happens, for example, with a bulky republican figure like Cicero in the aftermath of Octavian's acquisition of power: as the time of Cicero was still too close and his ideals still too dangerous for the new regime, the authors of the Augustan age often tried to dehistoricise

4 Cf. e.g. Cadegan 2013; Infelise 2014; Rohmann 2016; Vacalebre 2016; Caravale 2022.

and depoliticise his role in favour of an idealisation of his literary style, as shown by Mario Lentano. The Augustan age also sets the background to Bernard Mineo's contribution on Livy: the scholar challenges the common view according to which Livy stops his narration at 9 BCE possibly because of a less tolerant policy of Augustus. But it is also the case that an historical text can be dangerous when the range between its composition and its reception is significantly ample. Massimo Manca explicitly raises the question as to what elements can make a book dangerous and then looks at Tacitus' *Germania* and its later interpretation, actually manipulation, under the Nazi regime as a striking case in point. Likewise, Pauline Duchêne investigates and rejects the reasons why an author like Suetonius might be dangerous in today's teaching. The first part of the volume concludes with a paper that shows how a "wrong" title of an historical work can be sufficient to jeopardise the destiny of the entire work. As we read in Alice Borgna's piece, this is what might have happened with Pompeius Trogus' *Historiae Philippicae*.

In part two we turn to philosophical and religious texts. Philosophy and Religions arose as a response to the most fundamental questions and doubts about human life, and, as Guido Milanese points out, epicureanism makes no exception. Nevertheless, he adds, there might be personal danger in approaching a philosophical strand of thought like it. Furthermore, as we see in Margaret Graver's paper, there can be philosophical practices which, when not pursued correctly, run the risk of becoming dangerous: a little surprisingly, perhaps, this can also be the case with reading, as we understand from the Stoics Seneca and Epictetus. Milanese's contribution also brings into play the social risks any philosophy can cause. This was clearly the case with epicureanism and its exhortation to retire into one's self, which might undermine the crucial Roman idea that all *uiri boni* should participate in political life. But something analogous happens when a certain philosophical thought comes into conflict with a religion that is also extremely influential from a political point of view, as Claudio Moreschini shows with regard to a late antique Hermetic text like the *Asclepius* and its relationship with Christianity. And the risk becomes even greater when threats to one religion seem to come from inside, that is, when there are texts that purport to belong to that religion but whose contents reveal dark and dangerous sides. A case in point is clearly represented by the apocryphal gospels in the Christian world. To avoid such risks, canons which distinguish between approved and rejected texts become necessary, as Chiara Tommasi's paper reveals.

Late-antique poetry, both pagan and Christian, is the subject of the third section of this volume. Two key concepts prevail in this part: *uerecundia* and censorship. *Verecundia* (modesty) is, for example, what guides Claudian's choosing and manipulation of the arguments and images in the epithalamium for Honorius

and Maria, a text analysed in depth by Stefano Briguglio. The possible lascivious risks raised *per se* by the elegiac genre needed to be prevented especially when it comes to an imperial couple in Christian context. Yet *uerecundia* might also have played a relevant role in Rome's pagan poet par excellence, Virgil. Alessio Ameduri reconsiders the debate which involved Servius, Probus and Cornutus about the notion of Virgilian *decorum*, and discusses the idea of a self-censoring Virgil in regard to some improper images he found in his literary models, above all Theocritus. Another example of self-censorship is what emerges from Beatrice Bersani's paper. Despite the fact that late antiquity usually liked polychromatic descriptions of artworks and even of gods, poets like Ausonius, Paulinus and Prudentius seemed to challenge this trend when it came to Christian God. Prudentius is also the protagonist in the last contribution of this part: according to Dirk Rohmann, in his *Contra Symmachum* Prudentius would also allude to Symmachus' editorial activity in safeguarding pagan texts which were threatened by Christian censorship.

The theme of censorship paves the way to the last section of this volume, which sets the reader in the climate of the Counter-Reformation and of Jesuit thought. Censorship and pedagogy in this context go hand in hand, as is all the more clear in Fabio Gatti's paper, which focuses on the *editiones expurgatae* of the classical Latin satirical authors Horace, Persius, and Juvenal. It is therefore unsurprising that the need for moralising texts is all the more necessary when it comes to educating the heir to the French catholic throne, as shown by Daniel Wendt. In particular, he addresses the issue as to whether vulgar terms are to be removed or not, and, if so, how to find a good balance between philological accuracy and the morality of the time. In addition to emending texts, censorship can also apply to translations. This is what happens in Poussines's Latin translation of Anna Komnene's *Alexiad*, the focus of Gennaro Celato's investigation: the translator does not omit the passages in which Anna blames the Pope, but adds some sidenotes which warns the reader. One of these notes reads *caute legenda quae sequuntur* [. . .], an expression that echoes the already mentioned *circumspectissime esse legendos* from Antonio Possevino's *Bibliotheca selecta*. To remain in the field of pedagogy, Linda Bisello investigates Antonio Zara's *Anatomia ingeniorum et scientiarum* (1615) in relation to both what was regarded as permissible knowledge after the Council of Trent and the *Ratio Studiorum*, that is, the summa of Jesuit education. The closing paper, by Andrea Balbo, reminds the reader of what the Jesuits considered the other main end of their activities alongside education, that is, overseas missions, but, at the same time, also shows what the acme of censorship was, book-burning. All this he does by focusing on the *Confucius Sinarum Philosophus* (1687), one of the main works through which the Jesuits tried to spread Confucianism in Europe. Here, therefore, with reference to Chinese his-

tory and culture, censorship and book–burning transcend geographical barriers, thus representing a threat for the entire world, a threat that reached us thanks to the Latin language.

Bibliography

Cadegan 2013: Una M. Cadegan, *All Good Books Are Catholic Books: Print Culture, Censorship, and Modernity in Twentieth-Century America*, Ithaca (NY).

Caravale 2022: Giorgio Caravale, *Libri pericolosi. Censura e cultura italiana in età moderna*, Rome–Bari.

Della Calce/Mollea 2023: Elisa Della Calce and Simone Mollea, *Seneca in Jesuit Thought: the Case of Antonio Possevino and His Secondary Sources (Muret, Ortino, Perera, Erasmus, and Others)*, in: «Latinitas» s.n. 11, 1, 45–69.

Infelise 2014: Mario Infelise, *I padroni dei libri: Il controllo sulla stampa nella prima età moderna*, Rome–Bari.

McGrath 2018: Christina McGrath, *Manipulated, Misrepresented and Maligned: the Censorship and Rassettatura of the Decameron*, in: «Heliotropia» 15, 189–203.

Rohmann 2016: Dirk Rohmann, *Christianity, Book-Burning and Censorship in Late Antiquity*, Berlin–Boston.

Vacalebre 2016: Natale Vacalebre, *Come le armadure e l'armi. Per una storia delle antiche biblioteche della Compagnia di Gesù. Con il caso di Perugia*, Florence.

Part 1: **History and Politics**

Mario Lentano

Relocating Cicero. Libri pericolosi alla corte di Augusto

1 Politiche della memoria

Nella sezione conclusiva della *Vita di Cicerone*, Plutarco riporta un episodio piuttosto interessante, per il quale il biografo di Cheronea rappresenta oltre tutto il nostro unico testimone:

> Sono venuto a sapere che molto tempo dopo Cesare si recò da uno dei nipoti che aveva avuto dalla figlia; questi teneva fra le mani un libro di Cicerone, ma ebbe paura di farsi vedere e lo nascose sotto la veste. Cesare però si accorse del gesto, prese il libro e, stando in piedi, ne lesse una lunga porzione, poi lo restituì al giovane dicendo «Era un uomo colto, ragazzo mio, colto e amante della patria (*lógios kaì philópatris*)».[1]

Un testo di questo genere, diciamolo subito, suscita più domande di quelle cui è in grado di rispondere. In primo luogo, saremmo curiosi di sapere da quale fonte Plutarco attingesse la notizia; il verbo che apre il breve racconto, πυνθάνομαι, ha suggerito che qui si faccia riferimento a una tradizione orale, e l'ipotesi, accolta tra gli altri dall'editore Belles Lettres della vita di Cicerone, Robert Flacelière, non può essere esclusa.[2] È anche vero però che abbiamo perduto troppa pubblicistica, memorialistica e storiografia fiorita intorno alla figura del grande statista ucciso dai triumviri, per non dire delle biografie a lui dedicate da Cornelio Nepote e Tirone, sicuramente note a Plutarco, perché si possa raggiungere una qualsiasi certezza al riguardo. Allo stesso modo, l'autore greco non specifica l'identità del nipote sorpreso dal principe a leggere un libro di Cicerone: a questo proposito, non è mancato chi abbia proposto il nome del futuro imperatore Claudio, ma il termine impiegato da Plutarco, θυγατριδοῦς, è molto preciso e rimanda semmai a uno dei figli di Giulia, consentendoci di restringere il campo ai principi Gaio e

1 Plut. *Cic*. 49.5: Πυνθάνομαι δὲ Καίσαρα χρόνοις πολλοῖς ὕστερον εἰσελθεῖν πρὸς ἕνα τῶν θυγατριδῶν· τὸν δὲ βιβλίον ἔχοντα Κικέρωνος ἐν ταῖς χερσίν, ἐκπλαγέντα τῷ ἱματίῳ περικαλύπτειν· ἰδόντα δὲ τὸν Καίσαρα λαβεῖν καὶ διελθεῖν ἑστῶτα μέρος πολὺ τοῦ βιβλίου, πάλιν δ' ἀποδιδόντα τῷ μειρακίῳ φάναι «λόγιος ἀνὴρ ὦ παῖ, λόγιος καὶ φιλόπατρις». Cf. la nota *ad loc*. di Moles 1988, 200; discussione insufficiente in Sillett 2015, 16–18. Preciso che qui e sempre le traduzioni dei testi antichi vanno attribuite a chi scrive.

2 Flacelière/Chambry 1976, 125 n. 1. Allo stesso modo sembra pensarla anche Lintott 2013, 127, almeno a giudicare dalla sua traduzione del testo plutarcheo («I am told that Caesar many years later *eqs*.»).

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-002

Lucio Cesare o al limite ad Agrippa Postumo.[3] Infine, sarebbe interessante sapere di quale opera ciceroniana si trattasse e da quale passo di quest'opera, lungamente compulsato, Augusto traesse ispirazione per formulare il giudizio che chiude il racconto.

È chiaro però che al di là delle questioni elencate, destinate con ogni probabilità a rimanere senza risposta, ciò che emerge dall'episodio è in primo luogo il fatto che la lettura di Cicerone, o anche solo il possesso dei suoi libri, potesse essere considerata ancora molti anni dopo la morte del loro autore un comportamento inopportuno, un interesse da coltivare di nascosto, nel segreto delle proprie stanze e all'insaputa del principe, in quanto passibile di suscitare il suo disappunto. L'aneddoto riportato da Plutarco dimostra, insomma, che pur in assenza di un vero e proprio provvedimento di bando, di una "messa all'indice" dell'opera di Cicerone simile a quella che avrebbe investito qualche anno dopo, per ragioni diverse, Ovidio o lo storico Tito Labieno, era noto che quell'autore risultava sgradito ad Augusto: specie poi se a frequentare certe letture "repubblicane" era un membro di spicco della casa imperiale, molto vicino al principe e suo successore designato.

È vero, del resto, che la gestione dell'ingombrante memoria di Cicerone costituì per Augusto una sfida complessa, che il principe affrontò a più livelli e attraverso una gamma di strumenti diversi.[4] L'oratore rappresentava una figura troppo importante, la sua statura intellettuale, il suo impatto sulla cultura romana e il suo corposo lascito letterario erano stati troppo significativi per poter essere semplicemente ignorati o nascosti sotto un velo di silenzio. D'altra parte, il costante impegno di Cicerone in difesa del regime repubblicano e più ancora il diretto coinvolgimento del futuro Augusto nella sua liquidazione, al di là della favola propagandistica che pretendeva di imputare al solo Antonio la responsabilità della sua inclusione nelle liste dei proscritti, lo rendevano un personaggio scomodo, in grado di gettare più di un'ombra sui già torbidi esordi politici del principe: una fase della sua ascesa che Augusto aveva ogni interesse a far dimenticare o almeno a ricostruire nei termini a lui più favorevoli, come ancora emerge dalla storiografia superstite. Cicerone era insomma impossibile da cancellare e al tempo stesso difficile da ricordare; ma in questo come in altri ambiti il principe seppe muoversi con spregiudicatezza nello sforzo di recuperare in qualche modo il defunto statista, che era in fondo anche uno dei profeti del "nuovo ordine", come osservava Cornelio Nepote, e insieme con lui altri grandi repubblicani che

3 Il nome di Claudio era stato fatto da Emilio Gabba, come mi informa cortesemente *per litteras* Elvira Migliario.

4 Cf. Lentano 2016 e 2019, 26–35.

nel frangente delle guerre civili avevano combattuto "dalla parte sbagliata", includendo l'uno e gli altri in una narrazione ideale in cui lo strappo passasse in secondo piano rispetto alla continuità e le lacerazioni del recente passato fossero attenuate e infine riassorbite.[5]

Di questa abile politica augustea della memoria proprio la pagina di Plutarco offre una testimonianza particolarmente istruttiva, se non altro perché in essa viene messa in campo una strategia cui il principe, come vedremo, si ispirerà anche a proposito di altri avversari politici, purché beninteso preventivamente defunti. Il ruolo chiave è svolto, come sempre, dalle parole, e in modo particolare dai due aggettivi, scelti con estrema cura, con i quali l'Augusto del biografo greco parla di Cicerone. Il primo di essi, λόγιος, si presta a un'interpretazione non univoca: il termine può riferirsi infatti alle capacità di Cicerone nel campo dell'eloquenza, e quindi all'ambito privilegiato in cui si era espresso il suo talento, ma può anche avere il significato più ampio di "colto", "dotto" o senz'altro "sapiente", che abbiamo preferito nella traduzione qui proposta. La differenza non è in fondo decisiva: a emergere in primo piano, qualunque sia la versione prescelta, sono le qualità oratorie del grande scomparso, la suprema signoria da lui esercitata sulla parola, mentre restano in ombra i contenuti al servizio dei quali quella signoria era posta. Cicerone, in altri termini, diventa un'icona puramente intellettuale, una *cultural legend*, come è stata definita da Thomas Keeline in una recente monografia sulla ricezione dell'autore nella cultura dell'età imperiale, un modello di lingua e di scrittura la cui inarrivabile eccellenza tecnica era riconosciuta da amici e nemici e come tale poteva transitare senza troppe difficoltà nella nuova era aperta da Augusto.[6]

Ancora più illuminante è però il secondo aggettivo impiegato dal principe a colloquio con il suo imbarazzato nipote, φιλόπατρις: uomo di parte quant'altri mai – non trascorse un solo giorno, ebbe a scrivere di lui lo storico Aufidio Basso, senza che la sua morte fosse nei voti di qualcuno –, sulla bocca di Augusto Cicerone viene opportunamente depurato dei suoi tratti più partigiani e faziosi e finisce per diventare un generico patriota, l'amante e il difensore di una patria senza aggettivi e specificazioni, indistinta e indifferenziata, come tale buono per tutte le stagioni.[7] Che la patria per la quale Cicerone si era battuto ed era morto fosse

5 Mi riferisco a Nep. *Att*. 17.1: *Non enim Cicero ea solum quae uiuo se acciderunt futura praedixit, sed etiam quae nunc usu ueniunt cecinit ut uates.*

6 Alludo a Keeline 2018. Lo studioso è poi tornato sul tema nel più succinto Keeline 2020.

7 Il frammento di Aufidio Basso (2 Cornell = 2 Peter) è citato in Sen. *Suas*. 6.23: *Vixit sexaginta et tres annos ita, ut semper aut peteret alterum aut inuicem peteretur, nullamque rem rarius quam diem illum, quo nullius interesset ipsum mori, uidit*. Per un commento al passo cf. Cornell 2013, vol. III, 603–605.

tutt'altra rispetto a quella reinventata e costruita da Augusto era un dato che poteva e doveva passare in secondo piano.

Nelle parole riportate da Plutarco, dunque, l'elogio dei meriti intellettuali di Cicerone e dei vertici da lui raggiunti nel campo dell'oratoria, un elogio che attraversa indisturbato tutta l'età imperiale, può combinarsi e si combina di fatto senza frizioni con la volontà di Augusto di non escludere quel grande dalla memoria condivisa, sia pure in forme opportunamente sterilizzate da ogni spirito di parte, ormai incongruo nel clima di "riconciliazione nazionale" e di ritrovata concordia civica sbandierato a ogni passo dalla propaganda di regime. L'altro Cicerone, il Cicerone militante, il combattivo difensore di un regime al tramonto, è invece morto per sempre e il principe non ha ovviamente alcun interesse a riesumarlo.

2 Dislocare e derubricare

In questo senso, è interessante che una strategia analoga, come si è accennato, sia stata seguita da Augusto anche per altri repubblicani scomodi e al tempo stesso troppo rilevanti per essere semplicemente espulsi dalla memoria collettiva. Di uno di questi casi abbiamo notizia attraverso una pagina di Macrobio, proveniente da quel vero e proprio scrigno di erudizione a tutto campo che sono i *Saturnalia*. Il contesto è rappresentato dalla citazione di alcuni brillanti *dicta* del principe: una forma di arguzia breve e puntuta per la quale, ci viene detto, Augusto nutriva una vera e propria passione, al punto che qualcuno dovette presto allestirne compilazioni, cui attinse la fonte di Macrobio. Quello che ci interessa venne pronunciato una volta che il principe si trovava per caso nella residenza appartenuta a suo tempo a Catone Uticense: in quel frangente un certo Strabone, che alcuni studiosi hanno voluto identificare con il Lucio Seio Strabone padre di Seiano,

> espresse un giudizio critico sulla testarda ostinazione di Catone, con l'intenzione di adulare Cesare; questi allora replicò che chiunque non voglia stravolgere l'assetto politico vigente è un uomo perbene e un cittadino perbene.[8]

8 Macrob. *Sat*. 2.4.18: *Non est intermittendus sermo eius quem Catonis honori dedit. Venit forte in domum in qua Cato habitauerat. Dein Strabone in adulationem Caesaris male existimante de peruicacia Catonis, ait: «Quisquis praesentem statum ciuitatis conmutari non uolet, et ciuis et uir bonus est»*. Cf., anche per l'identificazione del personaggio in questione, Thomas 2004, 33–34.

Una risposta, commenta acutamente il personaggio dei *Saturnalia* che riferisce l'episodio, con la quale Augusto da un lato esprimeva apprezzamento nei confronti di Catone, dall'altro non perdeva di vista i suoi propri interessi, «affinché a nessuno venisse in mente di tentare una rivoluzione».[9]

Come si vede, il testo di Macrobio ci pone di fronte a una situazione che ricorda sotto vari profili l'aneddoto su Cicerone riferito da Plutarco. In entrambi i casi siamo nel contesto di un dialogo a due che vede tra i suoi protagonisti il principe in persona e in entrambi tale dialogo verte intorno a un esponente politico di primo piano, caduto nella stagione delle guerre civili: e poco importa, dal nostro punto di vista, se il nome di quell'esponente in un caso è oggetto di un goffo tentativo di occultamento mentre nell'altro viene deliberatamente richiamato allo scopo di guadagnare credito agli occhi di Augusto. Soprattutto, in tutti e due i racconti il principe spariglia le carte e spiazza il suo interlocutore attraverso una risposta del tutto diversa da quella che quest'ultimo si attendeva – la disapprovazione in un caso, il compiaciuto consenso nell'altro – e propone semmai una inaspettata ridefinizione della figura oggetto del discorso: se Cicerone, come abbiamo visto, era derubricato a eloquente patriota e in quanto tale offerto all'ammirazione del suo giovane e clandestino lettore, Catone viene a sua volta giustificato e persino elogiato da Augusto (Macrobio non esita a parlare di *honos* e *laus* a lui conferiti dal principe) al prezzo di farne un generico difensore dello *status quo*; e pazienza se la legalità costituzionale alla quale l'indomabile repubblicano si era consacrato fino al punto da togliersi la vita fosse proprio quella che il principe stava provvedendo ad abbattere. Ora che lo *status quo* coincideva con il nuovo assetto politico voluto da Ottaviano, la riprovazione per le *res nouae* che aveva a suo tempo animato l'Uticense tornava ad essere una virtù e l'anticesariano suicida poteva persino diventare un modello di indefettibile lealismo politico per i sudditi del neonato regime.

Infine, vorrei attirare l'attenzione su un terzo episodio, che presenta a sua volta rilevanti analogie con i due discussi finora. Per la sua conoscenza siamo nuovamente debitori alla vorace curiosità biografica di Plutarco, che lo attingeva, come si è supposto, da un perduto scritto di ispirazione filo-augustea, mirante con ogni probabilità a mettere in luce la clemenza del principe: il contesto è quello della *sýnkrisis* tra Dione e Bruto che chiude questa coppia di vite parallele, e in particolare la sezione in cui vengono ricordati i riconoscimenti che gli stessi avversari non mancarono di tributare al cesaricida.[10] Un giorno accade dunque

9 *Satis serio et Catonem laudauit et sibi, ne quis adfectaret res nouare, consuluit*.

10 Plut. *Comp. Dion. et Brut.* 5: ἔστηκε γὰρ χαλκοῦς ἀνδριὰς ἐν Μεδιολάνῳ τῆς ἐντὸς Ἄλπεων Γαλατίας. τοῦτον ὕστερον ἰδὼν ὁ Καῖσαρ, εἰκονικὸν ὄντα καὶ χαριέντως εἰργασμένον, παρῆλθεν· εἶτ' ἐπιστὰς μετὰ μικρὸν ἀκροωμένων πολλῶν τοὺς ἄρχοντας ἐκάλει, φάσκων ἔκσπονδον αὐτῶν

che Augusto sia in visita a Milano, cuore di quella Gallia Cisalpina nella quale Bruto aveva esercitato, tra il 46 e i primi mesi del 45, l'incarico di *legatus pro praetore* per conto di Cesare.[11] A quanto pare, nel foro della città campeggiava una statua in bronzo di Bruto, eretta verosimilmente dai notabili locali in segno di omaggio verso il governatore; passando davanti al monumento, il principe lo vede e ne riconosce i tratti, perché la statua era realizzata con grande perizia e risultava particolarmente rassomigliante al soggetto effigiato, ma in un primo momento finge di ignorare la cosa e prosegue nel suo cammino.[12] Senonché, fatti pochi passi Augusto si arresta di colpo e alla presenza della folla manda a chiamare i magistrati della città, poi, quando questi ultimi sono davanti a lui, li rimprovera di «rompere gli accordi» (un'espressione di grande interesse, sulla quale non possiamo qui soffermarci) per il fatto di dare ricetto tra le loro mura a un nemico; tra l'altro, nel greco di Plutarco Augusto parla di un nemico pubblico (πολέμιος), non di un avversario privato (ἐχθρός), a indicare che tale ostilità non riguardava la sua sola persona, ma la sua figura istituzionale e dunque l'impero nel suo insieme. La frase era insomma volutamente e anche un po' malignamente criptica e dovette gettare nella costernazione i notabili milanesi; costernazione che si tramuta in vero e proprio allarme quando Augusto scioglie infine l'enigma e spiega che intende alludere all'effigie del cesaricida, incautamente sopravvissuta alla sua disgrazia politica. Oltre tutto, fa sapere ancora Plutarco, il principe pronuncia le sue parole con la fronte corrugata e riprende il medesimo termine πολέμιος già impiegato in precedenza, salvo aggiungere adesso l'attributo ἡμέτερος, «nostro», a sottolineare come dalla classe dirigente di Milano si sarebbe aspettato che condividesse i suoi stessi sentimenti politici.

Fortunatamente, però, Augusto quel giorno era in vena di scherzare: dopo aver lasciato sulla graticola i suoi interlocutori per un tempo che sarà apparso loro interminabile, il principe infatti abbandonò l'espressione fintamente risentita, sorrise e lodò i Galli per essere rimasti fedeli ai loro amici anche quando questi ultimi erano caduti in disgrazia, ordinando che la statua rimanesse dove si tro-

τὴν πόλιν εἰληφέναι, πολέμιον ἔχουσαν παρ' αὐτῆ. τὸ μὲν οὖν πρῶτον ὡς εἰκὸς ἠρνοῦντο, καὶ τίνα λέγοι διαποροῦντες εἰς ἀλλήλους ἀπέβλεψαν. ὡς δ' ἐπιστρέψας ὁ Καῖσαρ πρὸς τὸν ἀνδριάντα καὶ συναγαγὼν τὸ πρόσωπον, ἀλλ' οὐχ οὗτος ἔφη πολέμιος ὢν ἡμέτερος ἐνταῦθ' ἕστηκεν; ἔτι μᾶλλον καταπλαγέντες ἐσιώπησαν. ὁ δὲ μειδιάσας ἐπήνεσέ τε τοὺς Γαλάτας, ὡς τοῖς φίλοις καὶ παρὰ τὰς τύχας βεβαίους ὄντας, καὶ τὸν ἀνδριάντα κατὰ χώραν μένειν ἐκέλευσεν.

11 Su questa fase della biografia di Bruto cf. ora Cristofoli 2022, 76–79.

12 Appena un cenno all'episodio in Rawson 1986, 104, n. 18. Sul significativo rilievo delle statue nelle biografie plutarchee rimando agli studi specifici di Wardman 1967, in particolare 418 per il caso in questione, e di Mossman 1991, che però non tratta dell'effigie mediolanense.

vava.[13] E così in effetti accadde, se l'effigie era ancora al suo posto tra gli anni Venti e gli anni Dieci del I secolo a.C., e dunque quasi certamente in un momento successivo all'episodio raccontato da Plutarco; in quel torno di tempo la statua di Bruto fu infatti protagonista di un secondo aneddoto, relativo questa volta all'oratore e declamatore novarese Gaio Albucio Silo, che ad essa si rivolse nel corso di un'orazione giudiziaria pronunciata appunto nel foro mediolanense.[14] Quello di Milano non doveva essere del resto l'unico caso di città che continuavano a esibire immagini dei leader anti-cesariani ben oltre la loro definitiva sconfitta sul campo: ancora all'epoca di Tiberio, nel processo per lesa maestà intentato contro di lui per aver tessuto nei suoi *Annali* le lodi di Bruto e Cassio, lo storico Cremuzio Cordo rievocò tra l'altro la tolleranza mostrata da Augusto verso le effigi pubbliche dei congiurati, ricordando ai senatori chiamati a giudicarlo che «neppure il vincitore volle cancellare» quelle effigi.[15]

A dire il vero, le affinità tra la vicenda della statua cisalpina di Bruto e quella del libro letto dal nipote di Augusto erano già state notate da Jérôme Carcopino nel suo noto saggio del 1947 sui segreti della corrispondenza di Cicerone, ma lo storico francese non ne trasse tutto il possibile partito: i due episodi erano ricordati infatti da Carcopino come altrettanti segni dell'implacabile odio che il principe aveva continuato a nutrire nei confronti di Bruto e di Cicerone, al di là della sua felpatezza o delle opportunità contingenti che di volta in volta gli suggerivano di dissimulare quell'odio.[16] È vero invece che anche nell'episodio di Milano una figura complessa e potenzialmente dirompente del recente passato è oggetto di un trattamento analogo a quello che abbiano notato nei due casi precedenti e che

13 Analogo comportamento è attribuito ad Augusto verso quanti avevano avuto rapporti con il cesaricida o avevano combattuto dalla sua stessa parte e ne conservavano l'effigie in ambito domestico: cf. Nodelman 1987, 56 e n. 48. A questo riguardo, uno degli anonimi revisori avanza l'ipotesi che Tacito si stia specificamente riferendo alle *imagines maiorum* e rimanda ad *Ann*. 3.76, dove si dice che le effigi di Bruto e Cassio furono bandite dalle esequie di Giunia Terzia, sorellastra dell'uno e moglie dell'altro, per non dispiacere a Tiberio. È possibile; tuttavia, in questo secondo caso l'allusione alle *imagines maiorum* è reso sicuro dal contesto, poiché si parla di un funerale gentilizio, mentre nelle parole di Cremuzio Cordo il riferimento appare più generico e comprende a mio avviso anche i monumenti pubblicamente dedicati ai cesaricidi.

14 Cf. Suet. *Gram et rhet*. 30.6: *Et rursus in cognitione caedis Mediolani apud L. Pisonem proconsulem defendens reum cum cohiberent lictores nimias laudantium uoces et ita excanduisset ut, deplorato Italiae statu, quasi iterum in formam prouinciae redigeretur, M. insuper Brutum cuius statua in conspectu erat inuocaret legum auctorem ac libertatis uindicem, paene poenas luit*. Si tratta del fr. 11 Balbo dell'oratore novarese (qui nel testo di Balbo 2007b, 58, con ampio commento a 63–68); dello stesso studioso cf. anche Balbo 2007a, 379–383.

15 Tac. *Ann*. 4.35.2: *An illi quidem septuagesimum ante annum erempti, quo modo imaginibus suis noscuntur, quas ne uictor quidem aboleuit, sic partem memoriae apud scriptores retinent?*

16 Carcopino 1947, vol. II, 104.

ha il proprio fulcro, una volta di più, nella depoliticizzazione di quella stessa figura: se il partigiano Cicerone diventa un ecumenico patriota e l'oltranzista repubblicano Catone si immiserisce a esangue difensore dello *status quo*, il cesaricida Bruto è rimodellato nel ruolo di un benefattore cui i Milanesi hanno doverosamente dimostrato la propria riconoscenza, o, in termini ancora più vaghi, di un amico cui sono rimasti fedeli anche nella disgrazia.[17] Oltre tutto, Plutarco avrebbe potuto aggiungere, come farà Macrobio tre secoli più tardi, che anche in questo caso il principe tutelava copertamente i suoi stessi interessi, esaltando come virtù meritevole di apprezzamento la lealtà a tutta prova dimostrata dai cittadini verso i loro governanti.

3 Assenze eclatanti e dimezzate presenze

Prima di trarre le conclusioni di questo breve percorso, torniamo però ancora una volta al trattamento della memoria di Cicerone in età augustea gettando uno sguardo sulla grande letteratura e in particolare sulle sue punte di diamante, gli autori ai quali il principe affida il compito di fissare la temperatura culturale della sua epoca. Nell'*Eneide* Cicerone brilla per la sua assenza: non ce n'è traccia infatti in nessuno dei due luoghi nei quali Virgilio avrebbe potuto infiltrare il suo nome, la catabasi dell'eroe troiano nel sesto libro del poema o la lunga *ékphrasis* dello scudo forgiato da Vulcano nell'ottavo.[18] Il dio ha bensì cesellato la figura di Catilina che sconta la meritata pena per i suoi crimini, tremante davanti alle

17 A quanto osservato nel testo si può aggiungere che una simile rimodulazione era facilitata dall'ampio ricorso al lessico dell'amicizia per riferirsi a rapporti tra diseguali o senz'altro a veri e propri legami di clientela: su questo rimando ai saggi di Richard Saller e Andrew Wallace-Hadrill compresi in Wallace-Hadrill 1989; cf. anche Konstan 2005.

18 Dalla nota di Servio a Verg. *Aen.* 6.623 (*hic thalamum inuasit natae uetitosque hymenaeos*) veniamo a sapere che secondo Donato l'anonimo peccatore in questione sarebbe da identificare proprio con Cicerone (ipotesi che Servio cita, ma rifiuta con raccapriccio: *nefas est credi*), tra gli avversari del quale circolava in effetti l'accusa di incesto con la figlia Tullia (così la pseudosallustiana *Inuectiua in Ciceronem*, 2, nonché Cass. Dio 46.18.6). L'esegesi è chiaramente priva di fondamento, ma certo è significativo che Berry 1992, 419 la rigetti tra l'altro con l'argomento, a dire il vero non irresistibile, che Augusto non aveva un'opinione così negativa di Cicerone, opinione che Berry desume proprio dal passo di Plutarco dal quale anche noi siamo partiti. Sulla (mancata) presenza di Cicerone nell'*Eneide* si può vedere la relativa voce dell'*Enciclopedia virgiliana* (Grilli 1984); l'intervento più recente a me noto sulla questione si deve invece a Sillett 2020, da assumere peraltro con molta cautela; un cenno anche in Tischer 2016, 91–92, mentre risulta inutile la breve voce di Reinhardt 2014. Non è mancato però – come opportunamente mi segnalano gli anonimi revisori del presente contributo – chi abbia scorto l'ombra di Cicerone dietro il

Furie, e la sua descrizione, come i commentatori hanno osservato, è realizzata da Virgilio proprio attraverso il reimpiego di materiale ciceroniano, proveniente in particolare dalla quarta catilinaria.[19] Tuttavia, il poeta si guarda bene dal fare il nome dell'oratore, ancorché del suo maggiore titolo di gloria, la repressione della congiura, si potesse parlare senza rischi, data l'universale rinomanza da cui era circondato e la sua ventennale lontananza dai sanguinosi eventi del 43 a.C. È vero che secondo Servio il riferimento dell'*Eneide* a Catilina «sembra un atto di omaggio nei confronti di Cicerone» e che questa suggestione del grammatico tardoantico viene condivisa da una parte degli studiosi moderni; tuttavia, se fosse davvero così, non si vede perché Virgilio avrebbe dovuto tacere il nome di Cicerone, laddove menziona espressamente, e nel medesimo contesto, quello di Catone come legislatore dei beati.[20] Quanto a quest'ultimo, con buona pace dello stesso Servio, si tratterà quasi certamente dell'Uticense, com'è opinione largamente condivisa, che giocò a sua volta un ruolo di spicco nelle vicende legate alla congiura pronunciando in Senato il duro discorso di condanna dei catilinari reso celebre da Sallustio.[21] Tutto lascia supporre insomma che l'assenza di un esplicito riferimento a Cicerone costituisca da parte di Virgilio una scelta intenzionale.

Una soluzione analoga, com'è chiaro, non poteva essere adottata da Livio, che al contrario trattava ampiamente di Cicerone in libri delle sue *Storie* dei quali non lamenteremo mai a sufficienza la perdita. E tuttavia quella perdita conosce una fortunata eccezione proprio riguardo alla peripezia finale del grande statista: grazie a Seneca il Vecchio possediamo infatti due ampi frammenti che appartengono con ogni probabilità al libro centoventesimo e recano rispettivamente il racconto degli ultimi momenti di vita di Cicerone, braccato, raggiunto e infine colpito a morte dai sicari di Antonio sulla spiaggia di Gaeta, e una sorta di necrologio nel quale viene tracciata una valutazione d'insieme sulla personalità dell'ucciso.

---

personaggio di Drance nell'undicesimo libro del poema virgiliano: così, con argomenti invero non irresistibili, McDermott 1980; *contra*, tra gli altri, La Penna 1979, 158–159.

19 Verg. *Aen.* 8.666–670: *hinc procul addit* / *Tartareas etiam sedes, alta ostia Ditis,* / *et scelerum poenas, et te, Catilina, minaci* / *pendentem scopulo Furiarumque ora trementem,* / *secretosque pios, his dantem iura Catonem.* Mi limito qui a rinviare al recente commento di Fratantuono/Smith 2018, 21 e 685–687, con ulteriore bibliografia; in seguito cf. Berry 2020, 194–195.

20 Serv. *Aen.* 6.668: *ET TE CATILINA MINACI PENDENTEM SCOPULO hoc quasi in Ciceronis gratiam dictum uidetur*. È questa, tra gli altri, l'opinione di Fratantuono/Smith 2018.

21 Serv. *Aen.* 6.670: *HIS DANTEM IURA CATONEM ut supra diximus, Censorium significat, non Vticensem, qui contra Caesarem bella suscepit. Quomodo enim piis iura redderet, qui in se impius fuit?* Il rimando interno di Servio si riferisce alla sua nota a 6.841 (*Quis te, magne Cato, tacitum aut te, Cosse, relinquat?*), dove il grammatico opinava che Virgilio *Censorium dicit* [. . .] *Nam Vticensem praesente Augusto, contra quem pater eius Caesar et dimicauit et Anticatones scripsit, laudare non poterat*. Utile messa a punto del problema esegetico in Lewuillon 1979.

Assai meno di quello che vorremmo, ovviamente, ma abbastanza per avere un'idea della posizione di Livio: questi da un lato esprime il giudizio progressivamente maturato nei lunghi decenni che lo separavano dalla vicenda narrata, dall'altro non può non riflettere le valutazioni del principe al termine della sua vita, come si ricava dalla circostanza per cui il libro in questione fu l'ultimo ad essere diffuso vivente Augusto:

> Visse sessantatré anni, sicché la sua morte potrebbe sembrare tutt'altro che prematura, se non fosse stata effetto della violenza. Fu un'intelligenza feconda di opere e ricca di riconoscimenti legati a quelle opere; e anche la sorte gli fu a lungo propizia. Ma in una biografia così lunga e fortunata fu colpito da gravi sventure, come l'esilio, la rovina della parte politica al cui fianco si era schierato, l'amara e prematura morte della figlia adorata. Nessuna di queste calamità affrontò in modo degno di un uomo, con la sola eccezione della morte; quest'ultima peraltro, a volerla valutare in modo veritiero, potrebbe apparire meno immeritata, dal momento che non subì, da parte del nemico vincitore, nulla di più efferato di quanto lui stesso avrebbe inflitto al vinto se le parti fossero state rovesciate. Ad ogni modo, se si mettono a confronto i vizi e le virtù, fu un uomo grande e degno di memoria, tale anzi che per tesserne adeguatamente le lodi sarebbe necessario, in veste di lodatore, un altro Cicerone.[22]

Si tratta di una valutazione impietosa, che non risparmia le debolezze dell'uomo Cicerone, ma che aggredisce anche, e in primo luogo, il Cicerone politico. Nelle parole di Livio, la vittima dei triumviri è descritto come un vile, incapace di fronteggiare i colpi della sorte, e al tempo stesso come un vanesio, del quale lo storico, facendo propria la strategia epigrammatica del *uenenum in cauda*, non manca di ricordare con pungente ironia l'incoercibile tendenza auto-celebrativa, là dove afferma, con affettazione di modestia, di rinunciare a tessere le lodi dell'illustre scomparso dal momento che solo Cicerone sarebbe stato in grado di elogiare adeguatamente Cicerone. D'altra parte, la stessa gravità della sua uccisione – che in ogni caso nel primo dei frammenti preservati Livio imputa al solo Antonio, acconciandosi così alla vulgata di regime tendente a scagionare Ottaviano – viene fortemente ridimensionata dall'affermazione, a rigore indimostrabile, che a parti in-

22 Liv. fr. 50 Weissenborn = 60 Jal (citato in Sen. *Suas*. 6.22): *Vixit tres et sexaginta annos, ut, si uis afuisset, ne immatura quidem mors uideri possit. Ingenium et operibus et praemiis operum felix, ipse fortunae diu prosperae; at in longo tenore felicitatis magnis interim ictus uulneribus, exilio, ruina partium, pro quibus steterat, filiae amatae exitu tam tristi atque acerbo, omnium aduersorum nihil, ut uiro dignum erat, tulit praeter mortem, quae uere aestimanti minus indigna uideri potuit, quod a uictore inimico <nihil> crudelius passus erat quam quod eiusdem fortunae compos uicto fecisset. Si quis tamen uirtutibus uitia pensarit, uir magnus ac memorabilis fuit, et in cuius laudes <ex>equendas Cicerone laudatore opus fuerit*. Per un ampio commento rinvio ancora a Lentano 2019, dove è raccolta anche la non esigua bibliografia precedente.

vertite Cicerone avrebbe adottato contro i suoi avversari la stessa ottusa ferocia della quale era stato vittima.[23]

Da questo malevolo esercizio di storia controfattuale lo statista emerge insomma come un virtuale proscrittore, potenzialmente disposto a non indietreggiare neppure di fronte agli strumenti più estremi della lotta politica, gli stessi che lo avevano infine travolto: questo il convincimento di Livio, cavato senza dubbio dall'attenta lettura dell'opera pubblica e privata di Cicerone e in primo luogo, come si è suggerito, dal suo epistolario, quell'epistolario del quale Augusto aveva promosso una pubblicazione tendenziosamente selettiva e mirante a costruire un'immagine in chiaroscuro del suo autore che facesse gioco ai suoi interessi.[24] Era in quello sterminato archivio che Livio poteva trovare lettere di insospettata durezza, come quella in cui l'autore esprimeva la sua disapprovazione per il fatto che la congiura delle Idi di marzo aveva risparmiato Antonio, mentre nelle coeve *Filippiche* l'aggressione contro lo stesso Antonio raggiungeva picchi di inaudita violenza. Ne scaturiva da parte dello storico una valutazione durissima, una presa di distanze senza appello, con la quale Livio intendeva tra l'altro scoraggiare ogni tentazione di fare del repubblicano sconfitto un martire del deposto regime o di identificare in lui lo sfortunato alfiere di una superiore moralità politica. Ed è chiaro che Livio sta anche tacitamente polemizzando con altri storici "frondisti", impossibili per noi da identificare, che dovevano vedere proprio in Cicerone il portabandiera della libertà repubblicana conculcata dalla finale affermazione di Augusto. Difficilmente il principe avrebbe potuto chiedere di più a uno storico che nasceva ideologicamente "pompeiano", come Augusto stesso amava ricordare con agrodolce canzonatura; sappiamo del resto che non più teneri di quello liviano erano i giudizi su Cicerone di altri storici, dei quali ancora Seneca il Vecchio riporta lacerti, sfortunatamente assai più brevi.[25]

4 Cieli tardo-augustei

Possiamo infine chiudere le nostre considerazioni richiamando una testimonianza letteraria ulteriore. Il primo libro degli *Astronomica* di Manilio termina

23 Sulla questione va vista ora la messa a punto di Ricchieri 2021.

24 Questa tesi è stata avanzata per la prima volta nel già ricordato saggio di Carcopino 1947 ed è stata ripresa e lungamente argomentata in tempi recenti da Canfora 2015, 413–436.

25 Cf. Sen. *Suas*. 6.15–26, per cui rimando ancora a Lentano 2019 (alla bibliografia qui citata vanno aggiunti La Bua 2019, 106–112 e Pieper 2019). Dell'appellativo di "pompeiano" riferito da Augusto a Livio parla Tac. *Ann*. 4.34.3.

con una discussione sull'origine e la natura della Via lattea, lo spazio celeste nel quale il poeta colloca un'ampia galleria di grandi della storia greca e romana. Tale galleria, come è stato da tempo osservato, si ispira in parte al precedente dell'oltretomba virgiliano e forse a quello pseudo-virgiliano del *Culex*, con i quali ha in comune un certo numero di personaggi, in parte al *Somnium Scipionis* di Cicerone, da cui Manilio trae invece l'idea che la sede destinata a quanti hanno governato, difeso e accresciuto le città, e in primo luogo l'Urbe per eccellenza, coincida con la galassia.[26]

Quando la rassegna giunge ai protagonisti della storia recente, e prima della sezione finale consacrata interamente ad Augusto, gli *Astronomica* menzionano alcune delle figure discusse sin qui, in versi afflitti da non irrilevanti questioni testuali, ma il cui senso appare nel complesso perspicuo:

> Pompeo, che soggiogò il mondo e grazie ai suoi tre trionfi
> fu a lungo il più eminente fra i cittadini, e Tullio che meritò il cielo
> grazie alla ricchezza della sua lingua, e la grande discendenza di Claudio
> e i nobili della famiglia Emilia, e i famosi Metelli,
> e Catone vincitore sulla sorte e Agrippa, soldato sotto le armi
> del suo Marte.[27]

Come si vede, quando Manilio scrive questi versi – verosimilmente al tramonto dell'età augustea – il pantheon degli eroi di Roma ha ormai definitivamente integrato una buona parte dello stato maggiore filo-repubblicano, come potremmo chiamarlo, sia pure con alcune inevitabili omissioni (c'è Lucio Bruto fondatore della repubblica, come era in Virgilio e sarà poi in Lucano, mentre è assente, per ragioni sin troppo ovvie, Bruto il cesaricida) e con gli opportuni rimaneggiamenti per quanti sono ammessi in questa esclusiva "hall of fame". Così, di Pompeo si ricordano i tre trionfi, e dunque le folgoranti imprese degli anni Settanta e Sessanta, che precedono l'alleanza con Cesare e Crasso, insieme al ruolo eminente per lungo tempo ricoperto ai vertici del sistema repubblicano, mentre si stende

26 È sufficiente qui rimandare all'ampia nota di commento di R. Scarcia in Feraboli *et al.* 1996, vol. I, 265–268. In particolare, per Manilio e il Cicerone del *Somnium Scipionis* ampia discussione della bibliografia precedente in Salemme 2000, 14–19; altri possibili modelli sono segnalati da Landolfi 1990; infine, più di recente cf. Abry 2011, 223–228.

27 Manil. 1.793–798: *Pompeiusque orbis domitor per trisque triumphos* / *ante diu princeps, et censu Tullius oris* / *emeritus caelum, tum Claudi magna propago,* / *Aemiliaeque domus proceres, clarique Metelli,* / *et Cato fortunae uictor, Martisque sub armis* / *miles Agrippa sui.* Oltre alla bibliografia già citata nella n. precedente, su questi versi degli *Astronomica* cf. Baldini Moscadi 1981, 49–69; Brugnoli 1993, 156–163, che include anche un ampio apparato critico e un regesto di *fontes notabiliores*; Musso 2012, 227–230; Molinier Arbo 2019; appena un cenno in Merli 2016, 108–109 e n. 22.

un velo di silenzio sull'infausta conclusione della sua parabola politico-militare; di Catone viene menzionata genericamente la vittoria sul potere della fortuna, che l'Uticense conseguì attraverso il suicidio, ma senza fornire dettagli sulle circostanze che determinarono quello stesso suicidio (e analoghe considerazioni valgono per la seconda menzione di Catone, nel quarto libro degli *Astronomica*).[28] Oltre tutto, sia Pompeo che Catone non erano stati avversari diretti di Augusto, ma di Cesare; e Cesare non compare affatto nel cielo di Manilio, forse, come è stato supposto, perché ormai considerato un dio, e dunque per la stessa ragione che ne suggerì l'esclusione dalle immagini degli avi che scortarono il feretro di Augusto, più probabilmente per ragioni di carattere ideologico, se si considera la sua più che fuggevole presenza già nell'oltretomba virgiliano.[29]

Quanto alla figura che ci interessa più da vicino, di Cicerone gli *Astronomica* affermano che meritò il cielo *censu oris*, «grazie alla ricchezza della sua lingua», con un impiego traslato del termine *census* ricorrente nell'*usus scribendi* maniliano.[30] Quella di Cicerone è dunque una caratterizzazione tanto inconsueta quanto eclatante e che proprio per questo difficilmente sarà frutto del caso: i Romani menzionati in questa sezione del poema infatti sono tutti, senza eccezioni, o grandi condottieri, dagli Scipioni ad Agrippa, o eroici soldati, dall'Orazio vincitore dei Curiazi a Muzio Scevola, o infine uomini di governo, dai re, con l'esclusione

28 Alludo a Manil. 4.86–88: *quod Decios non omne tulit, non omne Camillos* / *tempus et inuicta deuictum mente Catonem,* / *materies in rem superat sed lege repugnat*. *Mente* è persuasiva correzione di Bentley per il tràdito *morte*; cf. la discussione in Baldini Moscadi 1981, 61–68. Anche Pompeo viene citato una seconda volta nel quarto libro (4.50–55), dove se ne ricordano nuovamente i trionfi ma in questo caso anche la fine ingloriosa, in un contesto nel quale è messa a tema la mutevolezza delle umane sorti. Sulla figura di Pompeo negli *Astronomica* poco più che una raccolta di passi e di *loci paralleli* offre Alfonsi 1947, in particolare 350 n. 4 per i versi che qui ci interessano; altro in Grenade 1950, *passim*.

29 L'esclusione dell'effigie di Cesare dai funerali di Augusto è documentata in Cass. Dio 56.34.2. Va detto che i codici di Manilio recano a 1.94, a proposito di Pompeo, *ante deum princeps* e che il *deus* in questione è stato spesso identificato con Cesare divinizzato; rimando al riguardo alla nota *ad loc*. nell'apparato critico di Enrico Flores, in Feraboli *et al.* 1996, vol. I, 78. Qui si è adottata la correzione dello studioso (*diu*), approvata dallo stesso Flores, ma mi pare che una soluzione del tutto soddisfacente per il verso maniliano attenda ancora di essere trovata. Altri hanno visto un riferimento a Cesare nell'espressione *Venerisque ab origine proles* / *Iulia descendit caelo*, presente ai vv. 798–799; preferisco, con Guidetti 2016, 268–271, interpretare il nesso come rinviante alla *gens Iulia* nel suo insieme e non specificamente alla figura di Cesare.

30 Su Cicerone in questa pagina di Manilio, oltre al già citato commento di Scarcia, rimando a Degl'Innocenti Pierini 2003, 14–15; Keeline 2018, 154. Sulla metafora del *census* va visto lo specifico lavoro di Glauthier 2011, che però, se ho ben visto, non tratta del passo relativo a Cicerone.

del Superbo, ad Augusto.[31] Si tratta delle stesse categorie, insomma, cui già le pagine del *Somnium Scipionis* garantivano una corsia preferenziale di accesso alla beatitudine eterna della Via lattea.[32]

Cicerone sarebbe potuto rientrare quanto meno nella terza delle tipologie immaginate da Manilio, quella dei governanti: e vi sarebbe rientrato se avessero ragione quegli studiosi, a partire da Richard Bentley, nella sua edizione settecentesca, sino al curatore Loeb e poi Teubner degli *Astronomica*, George Patrick Goold, che per evitare lo iato presente nel testo tràdito hanno corretto *emeritus caelum* in *emeritus fasces*; *inutiliter*, annota Enrico Flores, cui si deve l'apparato critico del poema maniliano nella collezione Lorenzo Valla, dal momento che l'anomalia metrica si può risolvere più economicamente agendo sulla successiva congiunzione *et*, già emendata in *tum* dall'altro editore settecentesco di Manilio, Edmund Burton, senza introdurre una congettura pesante e priva di giustificazione paleografica.[33] La menzione dei *fasces*, ove effettivamente presente nel testo degli *Astronomica*, avrebbe richiamato il ruolo svolto da Cicerone come console e dunque i meriti guadagnati nella repressione della congiura di Catilina: con il vantaggio, oltre tutto, di evocare implicitamente la già ricordata presenza del famigerato cospiratore sullo scudo di Enea. Ma, appunto, non è questa la scelta di Manilio; ciò che invece emerge dal testo del poema è che Cicerone rappresenta il solo esempio di un grande della storia di Roma che abbia ottenuto il suo posto tra gli astri per meriti esclusivamente intellettuali.[34]

Manilio, insomma, si dimostra più augusteo di Augusto stesso, come tante volte è accaduto ai cortigiani di ogni tempo: se conversando con suo nipote il

31 Non è vero quindi che la rassegna di Manilio «è basata soltanto su figure politiche» come si legge nel contributo, peraltro di grande rilievo, di Landolfi 1990, 92 e come viene ripetuto, sulla scorta di Landolfi, nella dissertazione di Rider 2016, 132, n. 226.

32 Alludo in particolare a Cic. *Rep.* 6.13: *omnibus qui patriam conseruauerint, adiuuerint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aeuo sempiterno fruantur*.

33 «[L]ittle more than a speculative solution», come rileva Colborn 2015, 300, mentre Keeline 2018, 154, n. 29 parla di «bold emendation». Nel testo si fa riferimento rispettivamente a Bentley 1739, 57; Goold 1977 e 1998; Flores, in Feraboli *et al.* 1996, vol. I, 78; Burton 1783. Non è mancato peraltro chi abbia difeso lo iato, come fanno van Wageningen 1921, 92 e Liuzzi 1995, 186, *ad loc.*; cf. anche Housman 1937, 70, *ad loc.*; lo stesso studioso aveva proposto in precedenza *emeritus caelum et Claudi haud indigna propago*, cf. Housman 1898, 63.

34 Cf. Baldini Moscadi 1981, 53, n. 40, secondo la quale viene «il sospetto che l'esaltare Cicerone nella sua qualità di oratore sia dovuto a un eccesso di prudenza da parte dell'autore degli *Astronomica*». Escluderei invece, come la studiosa ipotizza poco più avanti (55), che Manilio intendesse suggerire implicitamente un accostamento di Cicerone a Platone, citato nell'elenco dei grandi della tradizione greca: l'espressione *censu oris* rimanda all'oratoria, non alla filosofia (*contra* Volk 2009, 233, secondo la quale Manilio «may be referring to his [= Cicero's] abilities, not only as an orator, but also as a poet and philosophical writer»).

principe aveva almeno riconosciuto al proprio antico mentore politico la qualità di φιλόπατρις, al Cicerone degli *Astronomica* non resta ormai che il solo titolo di λόγιος.

Bibliografia

Abry 2011: Josèphe-Henriette Abry, Cosmos *and* imperium. *Politicized digressions in Manilius'* Astronomica, in: Steven J. Green and Katharina Volk (eds.), *Forgotten stars. Rediscovering Manilius'* Astronomica, Oxford, 222–234.

Alfonsi 1947: Luigi Alfonsi, *Pompeo in Manilio*, in: «Latomus» 6, 345–351.

Balbo 2007a: Andrea Balbo, *Alcuni casi di interazione oratore-pubblico a Roma tra il I secolo a.C. e il I d. C.*, in: «Cahiers du Centre Gustave Glotz» 18, 375–388.

Balbo 2007b: Andrea Balbo (ed.), *I frammenti degli oratori romani dell'età augustea e tiberiana*, Parte prima, *Età augustea*, Alessandria.

Baldini Moscadi 1981: Loretta Baldini Moscadi, *Il poeta fra storia e ideologia: Manilio e le guerre civili*, in: *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, Firenze, 39–69.

Bentley 1739: Richard Bentley (ed.), *M. Manilii Astronomicon*, Londini.

Berry 1992: Dominic H. Berry, *The criminals in Virgil's Tartarus: contemporary allusions in* Aeneid *6.621–4*, in: «Classical Quarterly» 42, 416–420.

Berry 2020: Dominic H. Berry, *Cicero's Catilinarians*, Oxford–New York.

Brugnoli 1993: Giorgio Brugnoli, *A Manil. 1, 431–437; 1, 755–803; 1, 896–926*, in: Dora Liuzzi (ed.), *Manilio fra poesia e scienza. Atti del convegno, Lecce, 14–16 maggio 1992*, Galatina, 153–163.

Burton 1783: Edmond Burton (ed.), *M. Manilii Astronomicon libri quinque cum commentariis et castigationibus*, [. . .] Londini.

Canfora 2015: Luciano Canfora, *Augusto figlio di dio*, Roma–Bari.

Carcopino 1947: Jérôme Carcopino, *Les secrets de la correspondance de Cicéron*, 2 vols., Paris.

Colborn 2015: Robert M. Colborn, *Manilius on the nature of the universe. A study of the natural–philosophical teaching of the* Astronomica *with select commentary*, diss. Oxford.

Cornell 2013: Timothy J. Cornell (ed.), *The fragments of the Roman historians*, 3 vols., Oxford.

Cristofoli 2022: Roberto Cristofoli, *Marco Giunio Bruto*, Roma.

Degl'Innocenti Pierini 2003: Rita Degl'Innocenti Pierini, *Cicerone nella prima età imperiale. Luci ed ombre su un martire della repubblica*, in: E. Narducci (ed.), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina. Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas (Arpino 10 maggio 2002)*, Firenze, 3–54.

Feraboli *et al.* 1996: Simonetta Feraboli, Enrico Flores and Riccardo Scarcia (eds.), *Manilio. Il poema degli astri (Astronomica)*, 2 vols., Milano.

Flacelière/Chambry 1976: Robert Flacelière and Émile Chambry (eds.), *Plutarque. Vies*, vol. XII, *Démosthène – Cicéron*, Paris.

Fratantuono/Smith 2018: Lee M. Fratantuono and Riggs A. Smith (eds.), *Virgil*, *Aeneid 8*, *text, translation*, *and commentary*, Leiden–Boston.

Glauthier 2011: Patrick Glauthier, Census *and* commercium. *Two economic metaphors in Manilius*, in: Steven J. Green and Katharina Volk (eds.), *Forgotten stars. Rediscovering Manilius'* Astronomica, Oxford, 188–201.

Goold 1977: George P. Goold (ed.), *Manilius. Astronomica*, Cambridge (MA)–London.

Goold 1998: George P. Goold (ed.), *M. Manili Astronomica*, editio correctior, Leipzig [1985[1]].

Grenade 1950: Pierre Grenade, *Le mythe de Pompée et les Pompéiens sous les Césars*, in: «Revue des Études Anciennes» 52, 28–63.

Grilli 1984: Alberto Grilli, *Cicerone*, in: *Enciclopedia virgiliana*, vol. III, Roma, 774–777.

Guidetti 2016: Fabio Guidetti, *Manilio e la teologia del Principato. Per l'interpretazione di* Astronomica *1, 798–804*, in *Id*. (ed.), *Poesia delle stelle tra antichità e medioevo*, Pisa, 263–299.

Housman 1898: Alfred E. Housman, *Emendations in the first book of Manilius*, in: «Journal of Philology», 26.51, 60–63 [= James Diggle and Francis R. D. Goodyear (eds.), *The classical papers of A. E. Housman*, vol. II, *1897–1914*, Cambridge 1972, 492–494].

Housman 1937: Alfred E. Housman (ed.), *M. Manilii Astronomicon liber primus*, editio altera, Cantabrigiae.

Keeline 2018: Thomas J. Keeline, *The reception of Cicero in the early Roman empire. The rhetorical schoolroom and the creation of a cultural legend*, Cambridge–New York.

Keeline 2020: Thomas J. Keeline, *Were Cicero's* Philippics *the cause of his death?*, in: Christoph Pieper and Bram van der Velden (eds.), *Reading Cicero's final years. Receptions of the post-Caesarian works up to the sixteenth century – with two epilogues*, Berlin–Boston, 15–35.

Konstan 2005: David Konstan, *Friendship and patronage*, in: Stephen Harrison (ed.), *A companion to Latin literature*, Malden–Oxford–Carlton, 345–359.

La Bua 2019: Giuseppe La Bua, *Cicero and Roman education. The reception of the speeches and ancient scholarship*, Cambridge–New York.

Landolfi 1990: Luciano Landolfi, *Manilio e gli eroi della Via lattea: tra* doctrina *e ideologia*, in: «Giornale Italiano di Filologia» 42, 87–98.

La Penna 1979: Antonio La Penna, *Spunti sociologici per l'interpretazione dell'*Eneide, in: *Id*. (ed.), *Fra teatro, poesia e politica romana*, Torino, 153–165 [= Antonio La Penna, *Spunti sociologici per l'interpretazione dell'*Eneide, in: Henri Bardon and Raoul Verdière (eds.), *Vergiliana. Recherches sur Virgile*, Leiden 1971, 283–293].

Lentano 2016: Mario Lentano, *Parlare di Cicerone sotto il governo del suo assassino. Una lettura della controversia VII, 2 di Seneca e la politica augustea della memoria*, in: Rémy Poignault and Catherine Schneider (eds.), *Fabrique de la déclamation antique (controverses et suasoires)*, Lyon, 375–391.

Lentano 2019: Mario Lentano (ed.), *Tito Livio. La morte di Cicerone (Libro CXX)*, Milano.

Lewuillon 1979: Serge Lewuillon, *La piété d'Enée et Caton le censeur: un problème d'idéologie et de propagande impériales*, in: «Latomus» 38, 125–146.

Lintott 2013: Andrew Lintott (ed.), *Plutarch: Demosthenes and Cicero*, translated with introduction and commentary, Oxford.

Liuzzi 1995: Dora Liuzzi (ed.), *M. Manilio. Astronomica. Libro I*, Galatina.

McDermott 1980: William C. McDermott, *Drances/Cicero*, in: «Vergilius» 26, 34–38.

Merli 2016: Elena Merli, *La storia romana negli* astronomica *di Manilio: tradizione didascalica e sguardo "imperiale"*, in: Fabrizio Slavazzi and Chiara Torre (eds.), *Intorno a Tiberio*, vol. I, *Archeologia, cultura e letteratura del Principe e della sua epoca*, Firenze, 105–111.

Moles 1988: John L. Moles (ed.), *Plutarch. The life of Cicero*, with an introduction, translation and commentary, Warminster.

Molinier Arbo 2019: Agnès Molinier Arbo, *Caton et Auguste: histoire d'une récupération*, in: Maria Teresa Schettino and Giuseppe Zecchini (eds.), *La generazione postsillana: il patrimonio memoriale. Atti del convegno, Istituto italiano per la storia antica*, *Roma*, *22 febbraio 2019*, Roma, 131–148.

Mossman 1991: Judith Mossman, *Plutarch's use of statues*, in: Michael A. Flower and Mark Toher (eds.), *Georgica. Greek studies in honour of George Cawkwell*, London, 98–119.

Musso 2012: Simona Musso, *La Via Lattea dei Greci e dei Romani. Manilio*, Astronomica, *I*, *666–804*, Vercelli.
Nodelman 1987: Sheldon Nodelman, *The portrait of Brutus the tyrannicide*, in: *Ancient portraits in the J. Paul Getty Museum*, vol. I, Malibu, 41–86.
Pieper 2019: Christoph Pieper, *How (not) to commemorate Cicero: Asinius Pollio in Seneca's sixth* suasoria, in: «Histos» 13, 158–174.
Rawson 1986: Elizabeth Rawson, *Cassius and Brutus: the memory of the liberators*, in: Ian S. Moxon, James D. Smart and Anthony J. Woodman (eds.), *Past perspectives. Studies in Greek and Roman historical writing. Papers presented at a conference in Leeds*, *6–8 April 1983*, Cambridge, 101–119 [= Elizabeth Rawson, *Cassius and Brutus: the memory of the liberators*, in: *Ead*., *Roman culture and society. Collected papers*, Oxford 1991, 488–507].
Reinhardt 2014: Tobias Reinhardt, *Cicero*, in: Richard F. Thomas and Jan M. Ziolkowski (eds.), *The Virgil encyclopedia*, vol. I, Oxford–Malden, 265.
Ricchieri 2021: Tommaso Ricchieri, Cicero proscriptor*: proscrizioni e* counterfactual history *a partire dal frammento* de morte Ciceronis *di Tito Livio (Seneca il Vecchio*, suas. *6*, *22)*, in: «Bollettino di Studi Latini» 51, 22–38.
Salemme 2000[2]: Carmelo Salemme, *Introduzione agli* Astronomica *di Manilio*, Napoli.
Sillett 2015: Andrew J. Sillett, *«A learned man and a patriot». The reception of Cicero in early imperial period*, diss. Oxford.
Sillett 2020: Andrew J. Sillett, *«Ille regit dictis animos»: Virgil's perspectives on Cicero's final years*, in: Christoph Pieper and Bram van der Velden (eds.), *Reading Cicero's final years. Receptions of the post-Caesarian works up to the sixteenth century – with two epilogues*, Berlin–Boston, 57–78.
Thomas 2004: Richard F. Thomas, *Virgil and the Augustan reception*, Cambridge–New York.
Tischer 2016: Ute Tischer, *Cicero trifft Vergil. Allegorese*, *Zitat und die Genese einer biographischen Notiz aus dem Leben Vergils (Serv. ecl. 6*, *11)*, in: «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici» *77*, 57–99.
van Wageningen 1921: Jacob van Wageningen, *Commentarius in M. Manilii Astronomica*, Amsterdam.
Volk 2009: Katharina Volk, *Manilius and his intellectual background*, Oxford–New York.
Wallace-Hadrill 1989: Andrew Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in ancient society*, London–New York.
Wardman 1967: Alan E. Wardman, *Description of personal appearance in Plutarch and Suetonius: the use of statues as evidence*, in: «Classical Quarterly» 17, 414–420.

Bernard Mineo

Existe-t-il, dans le récit livien, des indices d'auto-censure et certains livres de l'*Ab Vrbe Condita* revêtiraient-ils un caractère sulfureux ?

On a bien souvent voulu prêter à Tite-Live des sentiments sceptiques voire hostiles à l'égard de l'instauration du principat. Les valeurs républicaines dont témoigne effectivement son œuvre expliquent cette tendance qui longtemps a prévalu. Le pessimisme que l'on a relevé dans la préface, les sympathies pompéiennes qui ont été reconnues au Padouan par Auguste lui-même ont longtemps produit une grille de lecture orientée de l'œuvre où l'on a cru, de ce fait, pouvoir parfois relever des traces d'auto-censure. C'est ainsi que l'indication retrouvée sur quelques manuscrits contenant les *periochae* selon laquelle le livre 121, qui évoquait la bataille de Philippes et donc la mort du fait d'Octave des derniers chefs républicains, Brutus et Cassius, n'aurait pas été publié du vivant d'Auguste, a été interprétée comme le signe d'une auto-censure sur au moins un aspect de la carrière du *princeps*. On a aussi interprété le fait que le Padouan ait choisi de mettre un point final à son œuvre en 9 av. J.-C. comme un acte de prudence vis-à-vis du régime ; le traitement livien de l'épisode des *spolia opima* de Cornelius Cossus est lui aussi parfois décrit comme la manifestation d'une gêne de Tite-Live vis-à-vis de la politique suivie par le prince. Est-ce à dire que le développement de cette partie finale de l'œuvre livienne avait pu paraître dangereuse aux yeux de l'auteur, qui se serait dès lors auto-censuré ? Dans tous les cas, les interprétations découlent d'une lecture pré-orientée de l'œuvre, à partir de cette grille de lecture trop longtemps ancrée dans les esprits et responsable de certaines surinterprétations aboutissant à faire de l'évocation du deuxième triumvirat et du règne d'Auguste une sorte de brûlot, difficilement publiable.

Avant d'aborder ces dossiers lourds de malentendus, nous reviendrons d'abord brièvement sur les sources de ces lectures *a priori* afin de rappeler l'absence de fondement de la grille d'interprétation qui a longtemps prévalu.

1 Le pessimisme livien

La lecture quelque peu hâtive du texte du Padouan a ainsi encouragé une interprétation erronée du positionnement politique de Tite-Live. Il s'agit ici d'un pas-

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-003

sage de la préface, dans lequel l'auteur établissait un lien très fort entre l'actualité et la finalité de l'*Ab Vrbe Condita*, puisque celle-ci affiche l'ambition d'expliquer les mécanismes à l'origine du développement de Rome puis du déclin ayant conduit progressivement à la situation catastrophique qui est celle de l'auteur au moment où il écrit :

> Ad illa mihi pro se quisque acriter intendat animum, quae uita, qui mores fuerint, per quos uiros quibusque artibus domi militiaeque et partum et auctum imperium sit; labante deinde paulatim disciplina uelut dissidentes primo mores sequatur animo, deinde ut magis magisque lapsi sint, tum ire coeperint praecipites, donec ad haec tempora quibus nec uitia nostra nec remedia pati possumus peruentum.
>
> Ce qu'il me plairait que l'on s'emploie, chacun pour sa part, à étudier attentivement, c'est la vie et les mœurs d'autrefois, ce sont les grands hommes et les politiques qui permirent, dans la paix comme dans la guerre, d'établir notre empire et de l'étendre ; que l'on s'attache, ensuite, à suivre par l'esprit d'abord une sorte de dissension morale, accompagnant un relâchement progressif de la discipline, puis, un relâchement de plus en plus marqué, et finalement le début d'un mouvement d'effondrement précipité, jusqu'à nos jours, où il ne nous est pas plus possible d'endurer nos vices que leurs remèdes.[1]

Il est apparu à beaucoup que ces lignes sévères sur les mœurs contemporaines ne pouvaient pas s'accorder avec des sympathies pour le nouveau pouvoir.

Or, ce même passage de la préface est, en réalité, susceptible d'apparaître comme un indice du pari engagé par Tite-Live en faveur de la réussite de l'entreprise de restauration morale, religieuse et politique engagée par l'empereur, laquelle se heurtait à certaines résistances : il est au demeurant possible que ces *remedia* soient une allusion à la tentative avortée de faire passer, peu après 27 av. J.-C., des lois encourageant le mariage et réprimant l'adultère, d'où probablement la remarque de Tite-Live sur l'incapacité de ses contemporains à accepter les remèdes qui leur étaient proposés.[2] Quant à la nécessité marquée de ces *remedia* en raison de l'impossibilité d'endurer les *uitia*, elle s'explique dans le cadre d'une conception cyclique de l'histoire,[3] qui présente la situation contemporaine, soit le

1 Liv. *praef.* 9 ; trad. B. Mineo.

2 Deux passages de Properce (Prop. 1.8.21 ; 2.7.1–10) pourraient confirmer la réalité historique de cette première tentative de réforme. Pour la même année 27 av. J.-C., Dion Cassius (53.13.3) parle aussi de privilèges qui auraient été accordés aux sénateurs mariés ayant beaucoup d'enfants. Ph. Moreau soutient qu'une *rogatio* avait été présentée entre 28–26, puis retirée lorsque l'on eut constaté la résistance qu'elle rencontrait (Moreau 2003, 462–469).

3 Sur la conception livienne d'une histoire cyclique, cf. Mineo 2006 ; plusieurs modèles ont pu servir à Tite-Live pour penser le mouvement historique. La conception du temps de Polybe combinait ainsi une conception organiciste de la cité avec une théorie de la succession naturelle des régimes politiques *(anacyclosis)* ; cette conception du temps permettait aussi de voir se succé-

chaos né d'une guerre civile dont les cendres sont à peine refroidies, à la fois comme un nadir (ce qui rend compte de la tonalité pessimiste et sévère) et comme un pivot temporel : Rome encore fumante, ne peut davantage descendre dans les abîmes : elle doit définitivement disparaître, tout au moins ne plus être elle–même, ou renaître pour un nouveau cycle de vie, ainsi qu'Auguste s'y est engagé en plaçant son action sous le patronage d'Apollon. La sévérité du ton est donc celle d'un censeur qui soulignerait la nécessité d'un sursaut moral de la part de ses compatriotes, de sorte que ce passage de la préface, loin de constituer une prétendue preuve du scepticisme livien à l'endroit d'Auguste, nous paraît refléter, au contraire, une étroite communauté de pensée et de sentiments entre les deux hommes.[4]

Mais il est cependant probable que l'historien devait aussi avoir pour ambition d'encourager le prince à prendre la bonne direction en lui tendant le miroir des vertus et des politiques qui avaient fait la grandeur passée de Rome, ce que suggère le passage de la préface rappelant que l'histoire offre des exemples à suivre et d'autres à éviter, et que son étude est salutaire et fructueuse (*praef.* 10).[5] Ces données laissent donc penser que si l'historien entendait accompagner les efforts permettant la renaissance romaine en montrant la voie à ses contemporains, il n'agissait ni en opposant ni en courtisan, mais en amoureux de Rome.

2 Le pompéianisme

Pour ce qui est du pompéianisme livien, un bref passage dans lequel le prince paraissait railler l'historien en le qualifiant de pompéien, a paru offrir une preuve de l'esprit résolument républicain de notre auteur, et donc de sa nécessaire hostilité à la monarchie augustéenne.[6] Il s'agit d'un extrait des *Annales* de Tacite,

der phases de croissance et phases de déclin : cf. Pedech 1964, 313–316 ; Mineo 2006, 96–98. La philosophie de l'histoire de Salluste reposait quant à elle sur la représentation d'une cité soumise à une dialectique ascendante puis descendante, conformément aux règles du vivant, une dialectique métaphoriquement représentée par la *fortuna* : cf. Syme 1964, 246 ; McGushin 1977, 88–89 ; Mineo 1997, 45–60 ; Mineo 2006, 99–100.

4 Même interprétation de la préface de Tite-Live et de l'espoir de guérison dans Zanker 1990, 104.

5 Liv. *praef.* 10 : [...] *inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde* [...] *quod uites* [...]. *Hoc illud praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum.* Sur l'importance des *exempla* chez Tite-Live, cf. Chaplin 2000.

6 Tac. *Ann.* 4.34. Dans ce passage célèbre, Crémutius Cordus se défend d'avoir enfreint la *lex maiestatis* pour avoir loué Brutus et proclamé C. Cassius le dernier des Romains.

où il était fait allusion au procès qui fut intenté, sous Tibère, à l'historien Crémutius Cordus, auquel il était reproché d'avoir loué Brutus et C. Cassius. Afin de faire apparaître le contraste entre la modération et la tolérance d'Auguste et les procédés réprimant toute libre expression d'opinion auxquels Tibère avait quant à lui recours, l'accusé aurait évoqué les relations entre Tite-Live et Auguste. Ce dernier relevant les nombreux éloges accordés par l'historien à Pompée l'aurait qualifié de pompéien sans que cela ne nuisît en rien à leur amitié :

> Titus Liuius, eloquentiae ac fidei praeclarus in primis, Cn. Pompeium tantis laudibus tulit ut Pompeianum eum Augustus appellaret; neque id amicitiae eorum offecit.
>
> Tite-Live, connu entre tous pour son éloquence et sa franchise, porta à tel point Cn. Pompée aux nues qu'Auguste le qualifiait de « pompéien », ce qui ne nuisit aucunement à leur amitié.[7]

Un peu plus loin, dans le même passage, Crémutius poursuivait en précisant que Tite-Live avait pu évoquer librement la figure de grands républicains (Scipion, Afranius, Cassius, Brutus) sans se sentir obligé de les présenter comme des brigands ou des parricides, bien qu'ils eussent été à la fois les ennemis de César puis ceux de son fils adoptif. Au contraire, l'historien aurait même souvent souligné les qualités insignes de ces hommes :

> Scipionem, Afranium, hunc ipsum Cassium, hunc Brutum nusquam latrones et parricidas, quae nunc uocabula imponuntur, saepe ut insignis uiros nominat.
>
> Scipio, Afranius, Cassius lui-même, notre Brutus, Tite-Live ne les présente nulle part comme des brigands et des parricides, termes qui leur sont aujourd'hui appliqués, mais souvent comme des hommes remarquables.[8]

Un autre texte, dont l'établissement même est très controversé, a également contribué à orienter l'interprétation du pompéianisme de Tite-Live. Il s'agit d'un passage des *Questions Naturelles* de Sénèque où l'on apprend que Tite-Live aurait disserté sur le jugement qu'il fallait porter sur la naissance de César : celle-ci avait-elle été pour les Romains un bien ou un mal ?[9]

L'ensemble de ces données ont considérablement influé sur notre lecture de l'*Ab Vrbe Condita*, qui, aux yeux de certains, aurait exprimé le point de vue nostalgique d'un auteur aux sympathies républicaines, peu sensible aux charmes du

7 Tac. *Ann.* 4.34 ; trad. B. Mineo.

8 Tac. *Ann.* 4.34 ; trad. B. Mineo.

9 Sen. *QNat.* 5.8.4. P. Jal, dans son édition des fragments, propose, à juste titre nous semble-t-il, de lire « *de C. Mario* » au lieu de la leçon habituellement retenue de « *de Caesare maiori* » (Jal 1979, 253–256).

régime qui se mettait progressivement en place, un auteur dont la farouche indépendance aurait simplement été tolérée par l'empereur.[10]

Tout n'est assurément pas faux dans cette interprétation, loin s'en faut. L'absence de flatterie envers le pouvoir est un fait irrécusable et la franchise d'allure de Tite-Live était d'ailleurs peut-être bien faite pour plaire au prince.[11] Pour autant, il importe de ne pas perdre de vue la complexité des données, l'ambiguïté et la fragilité même des indices, les contraintes du genre historique, et par-dessus tout l'importance du contexte politique dans la détermination de l'œuvre. De fait, il nous semble que le pompéianisme supposé de l'auteur ne saurait constituer en soi la preuve d'une hostilité quelconque à l'égard d'Auguste, si l'on veut bien replacer cette posture politique dans le contexte politique du moment. Pendant cette première période du principat, qui correspondait au rétablissement de l'état de droit (*respublica restituta*), l'empereur s'était efforcé de prendre ses distances avec l'expression tyrannique de la dictature de César, pourtant son père adoptif. D'où la réhabilitation de figures républicaines peu suspectes de sympathies césariennes, notamment celles de Pompée et de Caton en particulier.[12] Il semble du reste que la dictature de César et le deuxième triumvirat aient été effacés des registres officiels, au point que Tacite devra passer sous silence les années allant de 52 à 28 dans son histoire de la législation.[13] Pompée devait en particulier être réhabilité parce qu'il symbolisait celui qui était tombé victime du despotisme de César. En récupérant Pompée et d'autres figures de la *Libera Res Publica*, ainsi

10 Walsh 1961, 12–13, estime ainsi que le témoignage de Tacite doit être interprété comme la preuve de l'indépendance politique de Tite-Live. Selon lui, l'œuvre livienne, à l'instar de celle de Varron, aurait visé à inspirer l'effort de renouveau moral du prince. Même interprétation d'Ogilvie (Ogilvie 1965, 3).

11 Dion Cassius (54.13.1) explique qu'en 18 av. J.-C. lors de la *lectio senatus*, Auguste écarta de la liste du sénat les personnages réputés pour leur excessive flagornerie.

12 Deux passages de l'*Énéide* de Virgile illustrent en particulier la représentation apaisée des figures de Pompée (*Aen*. 6.827–835) et de Caton (*Aen.* 6.842 ; 8.670) sous le règne d'Auguste. Cf. Syme (1939) 1987, 317, 464 ; Hurlet 2006 et 2009 ; Cogitore 2011, 210–211 ; la dictature de César est en revanche traitée de façon plus discrète, comme le révèle le silence observé à ce sujet par Horace dans ses *Odes Romaines* ; sur la réhabilitation de Cicéron, cf. Plut. *Cic.* 49.5 ; Le Doze 2020, 175–176. Pour ce qui est de Pompée, F. Hurlet (2006, 467–471) rappelle qu'une image de celui-ci devait figurer dans la procession funèbre d'Auguste en même temps que les *imagines* de ceux qui étaient apparentés par des liens familiaux à la famille impériale (Cass. Dio 56.34) ; que dès 32, Octavien avait fait restaurer à grands frais le théâtre de Pompée, qu'il avait fait placer la statue de l'*imperator* sur la scène elle–même (*Res Gestae* 20 ; Svet. *Aug.* 31.5), et que par la suite, dans le portique méridional du Forum d'Auguste, celui des *principes uiri*, au fond de la galerie, une statue de Pompée, de taille supérieure à toutes les autres, fut placée en évidence. Pour la place de la statue de Pompée au Forum d'Auguste, cf. Spannagel 1999, 331–332.

13 Tac. *Ann*. 3.28.

que le suggère R. Syme, ou en laissant une relative liberté aux auteurs de les évoquer, comme le rappelle Cremutius Cordus dans un passage des *Annales* de Tacite,[14] l'empereur aurait donc cherché à afficher des sentiments et des intentions susceptibles de doter son régime monarchique de cette façade républicaine dont il avait besoin pour légitimer son pouvoir,[15] une préoccupation qui était déjà apparue en 30 av. J.-C. à travers le choix qu'avait fait Octavien de prendre le fils de Cicéron comme collègue au consulat.[16]

On conservera donc à l'esprit que Tite-Live avait fait, comme d'autres, le pari d'un renouveau de Rome sous les auspices augustéen et que son pompéianisme, qui manifestait sans doute une incontestable liberté de ton de l'auteur, n'était nullement le signe d'une opposition frontale au régime d'Auguste. C'est sur ces bases qu'il importe désormais de reprendre les dossiers annoncés.

3 Le livre 121 non publié du vivant d'Auguste ?

Pour conforter l'image d'un Tite-Live peu amène à l'égard du régime, en raison de son pompéianisme, on a donc parfois invoqué le témoignage de la *periocha* 121 (Bataille de Philippes en 42 av. J.-C.) selon lequel le Livre 121 n'aurait pas été publié avant la mort d'Auguste, ce qui pourrait laisser penser que l'auteur aurait pris la même précaution pour tous les livres couvrant la guerre civile.[17] D'où l'idée que l'historien aurait voulu éviter de prendre le risque d'irriter l'empereur en publiant un récit qui ne l'aurait pas épargné.

De quoi s'agit-il exactement ? Tout part de l'indication *qui editus post excessum Augusti dicitur* (« qui fut édité, dit-on, après le décès d'Auguste »), donnée en sous-titre de la *periocha* du livre 121 de l'œuvre livienne.

14 Tac. *Ann.* 4.34.5–10. Cf. Syme 1959, 58–59 ; Le Doze 2014, 117–119. On pouvait au reste encore lire tranquillement les écrits de Brutus à la fin du principat d'Auguste (cf. Ov. *Pont.* 1.1.23–24).

15 Syme 1987, 317. La gloire militaire de Pompée qui, avant les guerres civiles, lui avait valu le *cognomen* de *Magnus,* pouvait être aisément évoquée sans qu'on en prît ombrage ; de façon plus générale, sur le plan politique, Auguste passe pour avoir imité Pompée de façon si scrupuleuse que l'on a pu parler de mimétisme pour tout ce qui touche à la mise en forme de leurs pouvoirs et aux réformes qu'ils firent adopter. Sur l'ensemble de ces points, et notamment sur l'importance de l'utilisation du modèle fourni par Pompée pour les réformes institutionnelles du principat, cf. Hurlet 2006, 467–485 ; sur l'idée de mimétisme, cf. Nicolet 1992, 163.

16 Le fils de Cicéron fut consul suffect en 30 av. J.-C. et donc collègue d'Octavien : cf. Plut. *Cic.* 49.34.6 ; Broughton 1952, 355.

17 Ogilvie 1965, 3 ; Martin 2016, 160–163.

Cette indication se retrouve sur une minorité de manuscrits comprenant les *periochae* (4 manuscrits sur 87). P. Jal a pu démontrer que celles-ci nous avaient été transmises par deux familles de manuscrits accompagnant généralement le texte de Florus, les familles A, laquelle ne transmet que les sept premières *periochae*, et la famille B. Les manuscrits, très peu nombreux, portant le sous-titre du livre 121 ne se retrouvent que sur des manuscrits de cette famille B.

> N = Heidelberg, Pal. lat. 894 (IX^{e} siècle). Un des plus anciens manuscrits de Florus. Très bonne qualité. Deux correcteurs. (IRHT).
>
> Ry = Rylands latin Ms 48 (XV^{e} siècle)
>
> P = Paris, BnF, lat. 7701, *olim Claudii Puteani* (XII^{e} siècle). Le texte des *periochae* fait suite à Florus. Assez proche de N. XII^{e} s.
>
> π = Manuscrit perdu. Collations par P. Pithou en 1613. Manuscrit sans doute assez ancien, le texte des *periochae* fait suite à Florus. Très proche de N^{1}. Beaucoup de leçons aberrantes.

Tout laisse donc penser que cette indication remonte à la tradition à l'origine de N, un vieux manuscrit du IX^{e} siècle et de bonne qualité. Les autres manuscrits témoins semblent quant à eux dépendre de cette même tradition, et probablement de N lui-même.

Il est peu probable, même si on ne peut l'exclure, que l'épitomateur, dont on ignore tout, soit à l'origine de cette indication, dont on soulignera simplement ici le caractère isolé, car alors c'est sans doute l'ensemble des manuscrits de la famille B qui auraient transmis le sous-titre. P. Jal, l'éditeur des *periochae* aux Belles Lettres, n'est pas convaincu pour sa part de son authenticité, sans doute à juste titre, à la différence d'O. Rossbach[18] selon qui Tite-Live se serait auto-censuré pour ne pas avoir à publier le récit de la bataille de Philippes. Le livre 121 faisait la part belle également à la guerre entre Dolabella et Cassius. Or c'est Octave qui avait fait voter la loi annulant la proscription de Dolabella. Tite-Live, de son côté ne s'était pas privé de faire l'éloge de Cassius (Tac. *Ann.* 4.34).

L'argument paraît intéressant mais fragile. R. Syme[19] faisait ainsi déjà remarquer à juste titre qu'on ne comprenait pas pourquoi dans ces conditions le livre 120, qui traitait des proscriptions, n'aurait pas aussi été censuré. Il me paraît donc plus prudent de suivre le point de vue de ceux qui se refusent à reconnaître l'authenticité de ce sous-titre, une mention très isolée, qui résulte sans doute d'une ancienne glose.

18 Rossbach 1910, xxiii.
19 Syme 1959, 38–39.

Au reste, même si l'on devait lui reconnaître quelque autorité, il y aurait encore bien des façons d'interpréter cette prudence livienne. Il est certes tout à fait possible que la part prise par Octave dans la guerre civile et la zone d'ombre dont le récit pouvait alors recouvrir son action et celle de certains de ses partisans aient pu gêner la publication de ces livres. Mais de façon plus simple, la proximité relative des événements, le souci de ne pas ranimer les passions peuvent suffire à expliquer le délai de publication du vivant des protagonistes des deux camps.[20] Il nous paraît en tout cas exclu que le récit des guerres civiles ait traité le futur *princeps* au vitriol, au point que Tite-Live eût évité de publier le livre avant la mort de l'empereur : l'amitié entre l'historien et le prince qui s'amuse du pompéianisme de Tite-Live, leur entente idéologique, l'inscription au cœur de l'œuvre de l'espoir que suscita la *respublica restituta* augustéenne, et pour finir l'analyse de l'ensemble des *periochae* de cette période, très favorables à Octave, nous semblent interdire pareille interprétation encore une fois encouragée par d'anciens *a priori* sur le scepticisme livien à l'endroit d'Auguste.

4 Fin de l'œuvre en 9 av. J.-C. : un acte de prudence ?

Autre dossier où se serait posé le problème de l'auto-censure livienne, le fait que le récit s'arrête en 9 av. J.-C. interprété comme la volonté de ne pas aller plus loin dans l'histoire d'un régime qui aurait pris un tour de plus en plus monarchique et dynastique. En mettant un point final à son récit de la sorte, Tite-Live aurait voulu finir sur une note tragique.

Il est vrai que la *periocha* 142, par laquelle s'achève l'*AVC*, se termine par l'évocation de la mort de Drusus, en 9 av. J.-C., à laquelle l'ensemble du résumé est consacré :

> Bellum aduersus Germanorum trans Rhenum ciuitates gestum a Druso refertur. Ipse ex fractura, equo super crus eius conlapso XXX die quam id acciderat, mortuus. Corpus a Nerone fratre, qui nuntio ualetudinis euocatus raptim adcucurrerat, Romam peruectum et in tumulo C. Iuli reconditum. Laudatus est a Caesare Augusto uitrico. Et supremis eius plures honores dati.

20 Syme 1959, 58. Le même souci d'éviter de raviver les passions semble avoir poussé Livia et Antonia, respectivement grand-mère et mère du futur empereur Claude, à détourner ce dernier de son projet d'écrire une histoire des guerres civiles (Suet. *Claud.* 41.1).

> La guerre menée par Drusus contre les cités germaines d'au-delà du Rhin fait l'objet du récit. Lui-même mourut d'une fracture, son cheval étant tombé sur sa jambe, 30 jours après l'accident. Son corps fut transporté à Rome par son frère Néron qui, appelé à la nouvelle de sa maladie, était accouru en hâte, et il fut enseveli dans le tombeau de C. Julius. Son éloge fut prononcé par son beau-père César Auguste. En outre, de nombreux honneurs lui furent décernés lors de ses obsèques.[21]

L'interruption de l'œuvre au livre 142 a été l'objet de nombreuses controverses. Plusieurs hypothèses se sont ici présentées au chercheur.

Certains ont ainsi voulu reconnaître dans le choix de l'année 9 av. J.-C. qui avait vu la mort de Drusus une façon pour Tite-Live d'exprimer le pessimisme que lui inspirait le cours de l'Histoire.[22] Il me semble que c'est aller vite en besogne et oublier que cette mort ne fut qu'un accident et non pas la conséquence d'une défaite militaire. Car la campagne de Drusus et de Tibère en Germanie fut en réalité un succès. Les victoires de Drusus en 11 lui avaient valu le vote d'un triomphe par le Sénat, finalement refusé par Auguste. Les deux frères furent cependant autorisés à célébrer une *ouatio* dans les rues de Rome. L'année 9, qui vit la mort de Drusus, constitua le point d'orgue de cette campagne qui permit de porter les aigles romaines jusque sur les bords de l'Elbe et les deux frères eurent le droit de se prévaloir du titre d'*imperator*.[23] Tibère fut alors renvoyé en Germanie où il termina la campagne victorieuse de Drusus, ce qui lui valut une seconde *salutatio imperatoria*.

Tite-Live a-t-il voulu néanmoins envoyer un message politique en arrêtant son récit l'année de la mort de Drusus, le père de Germanicus, celui qui semblait symboliser l'attachement à un fonctionnement républicain du régime, à savoir une dyarchie reposant sur le *princeps* et le Sénat dont l'*auctoritas* était respectée selon les principes affichés par Auguste à l'époque de la *respublica restituta*, au début du principat ? On ne certes peut pas l'exclure, et l'historien qui écrivait ces lignes à la fin du règne d'Auguste ou au début du règne de Tibère, a pu vouloir marquer là un attachement à des principes auquel l'héritier du trône, Tibère, prétendait être lui-même être fidèle, et dont les *Res Gestae*, récemment publiées quand Tite-Live achevait son grand œuvre,[24] avaient rappelé qu'ils avaient été au

21 Liv. 142 ; trad. P. Jal.

22 Levick 2015, 34.

23 Suet. *Tib*. 9 ; *Claud.* 1 ; Dessau 1892, 147.

24 Il est probable qu'Auguste ait rédigé les *Res Gestae* à la fin de sa vie, ainsi qu'il l'écrit lui-même dans ce même texte (35.2 *cum scripsi haec, annum agebam septuagensumum sextum*), soit à un moment que l'on pourrait situer entre septembre 13 ap. J.-C., date de son anniversaire, et le 19 août 14 ap. J.-C., date de sa mort. Les avis sont partagés sur cette datation et certains suggèrent une rédaction en plusieurs étapes, s'étalant sur de nombreuses années. Mais la plupart des indi-

cœur de la construction politique augustéenne. Si telle est la raison du choix de Tite-Live, celui-ci ne saurait donc pas apparaître comme le signe d'une réelle opposition. Certes l'évolution dynastique et autoritaire du principat avait pu décevoir les partisans du principat républicain et l'on ne peut exclure l'idée que l'éloge que l'historien avait dû faire de Drusus dans le passage où il devait évoquer sa mort ait servi à marquer une certaine distance par rapport à la forme qu'avait pu prendre le gouvernement de l'Empire, dans le même temps que l'historien confirmait sa fidélité aux principes politiques qui avaient inspiré sa mise en scène de l'histoire romaine, ceux de la *respublica restituta*.[25] Principes que Tibère prétendait vouloir suivre et auxquels il semble s'être conformé dans les premières années de son règne. Il est peu probable, dans ces conditions, qu'au moment où Tibère accédait au pouvoir Tite-Live ait désespéré de ce principat qu'il avait voulu républicain, c'est-à-dire, de son point de vue, respectueux de l'*auctoritas* du Sénat.[26]

Mais il est également envisageable, en effet, que l'historien ait trouvé en cette date un bon prétexte pour ne pas conduire son récit plus en avant, afin de n'avoir à évoquer ni les débuts politiques des Princes de la Jeunesse ni leur mort. Pour évoquer ce sujet délicat, surtout depuis la disparition des deux fils d'Auguste (2 et 4 ap. J.-C.), il lui aurait été difficile d'éviter le panégyrique, ce que lui interdisait la nature même de son œuvre. De fait, tout laisse penser que Tite-Live était hostile à la transmission héréditaire de l'*imperium*. La logique de sa dialectique historique conduit, dans son récit, les fils des grands, nés à l'ombre du pouvoir, à considérer celui-ci comme leur bien propre et à adopter, de ce fait, des comportements tyranniques (que l'on songe au comportement des fils d'Ancus, à celui de Tarquin le Superbe, aux fils de Brutus, aux jeunes patriciens, plus déterminés que leurs pères à en découdre avec les plébéiens). En mettant un point final à son œuvre en 9 av. J.-C., l'historien se montrait peut-être à la fois élégant à l'égard du pouvoir qui l'avait sans doute favorisé et prudent. Mais encore une fois, ne cédons-nous pas à la tentation presque pavlovienne de vouloir retrouver de partout des indices des réserves que le républicain Tite-Live était supposé avoir à l'endroit du pouvoir ?

Car il est possible ici encore une fois d'imaginer des explications moins politiques, et plus facile à appréhender.

---

ces laissent plutôt penser à une composition à la toute fin de la vie du *princeps*. Cf. l'excellente mise au point sur le sujet de Cooley 2009, 42–43.

25 Hurlet/Mineo 2009, 9–22 ; Hurlet 2009, 73–99 ; Mineo 2009, 295–308.

26 La conception républicaine du principat par Tite-Live est illustrée par la mise en scène du rôle de Camille, reconnu comme refondateur et *princeps* par le récit livien (Mineo 2006, 220–241).

La première explication que j'évoquerai ici me paraît la plus simple: en conduisant sa continuation jusqu'en 9 av. J.-C., Tite-Live aurait jugé que son récit des débuts du nouveau cycle de l'histoire de Rome était suffisant pour suggérer narrativement l'orientation nouvelle des destins de l'*Vrbs*. Il n'est d'ailleurs pas impossible, aussi, que la dédicace de l'*Ara Pacis Augustae* la même année, événement dont il n'est nullement question dans la *periocha*, ait fait l'objet, en réalité, de la part de Tite-Live, d'un traitement qui pouvait en faire ressortir la signification symbolique : l'autel illustrait en effet les premiers fruits de l'œuvre de restauration augustéenne, le retour de l'abondance et des vertus premières de Rome. Si tel a vraiment été le cas, la volonté de l'historien de porter au crédit de l'empereur l'ouverture de temps nouveaux ressortirait avec plus de clarté. Le choix de cette date pour mettre un point final à son grand œuvre prendrait alors une dimension symbolique toute positive[27] à laquelle on n'a jamais songé du fait du caractère trop longtemps biaisé du regard que les historiens modernes posaient sur la pensée politique du Padouan. Celui-ci, qui écrivait ses dernières lignes à un moment assurément proche de l'accession de Tibère au trône, aurait ainsi réaffirmé en cette circonstance sa foi dans la continuation des destins de Rome, sans manquer de rappeler, à travers l'éloge qu'il avait pu faire de Drusus, son attachement au principat républicain qui avait inspiré les débuts de son ouvrage.

Cette explication, toute simple et plausible, aboutit donc à une interprétation inverse de la lecture traditionnelle, un renversement dialectique qui nous renvoie surtout à la fragilité de toutes nos reconstitutions.

Cette interprétation positive du choix de 9 av. J.-C. n'est au demeurant pas exclusive d'autres explications possibles. On pourrait aussi envisager, avec quelque vraisemblance, que ce point final placé en 9 av. J.-C. ne résulte pas en réalité d'un choix mais soit le fruit du hasard car on ne peut exclure que ce soit tout naturellement la maladie ou la mort qui aient simplement contraint l'auteur à mettre un terme à son *opus magnum*.

Sans compter qu'il n'est sans doute pas nécessaire d'accorder trop d'importance à l'évocation de la mort de Drusus dans ce livre ultime de l'*AVC*, dans la mesure où la responsabilité de sa mise en valeur dans la *periocha* incombe peut-être avant tout à l'auteur de celle-ci.

Quelle que soit au demeurant la raison de cette interruption de l'œuvre en 9 av. J.-C., on insistera surtout sur le choix qui fut celui de Tite-Live de continuer son *Histoire romaine* au-delà du terme qu'il s'était initialement fixé (livre 135), à

27 Cette hypothèse exclut l'idée selon laquelle Tite-Live aurait été contraint par la maladie ou la mort d'arrêter son récit en 9 av. J.-C. En revanche, elle ne contredit en rien la théorie de R. Syme (1959, 27–87) pour qui Tite-Live aurait trouvé une cohérence structurelle intéressante en terminant par la narration de la période militaire d'Auguste.

savoir l'instauration du principat en 27, terme de sa dialectique historique, et ce de façon à dessiner les premiers progrès du nouveau cycle d'histoire sous les auspices augustéens : à l'évidence, l'historien continuait d'articuler la structure architecturale de son œuvre avec sa structure dialectique, offrant là comme une signature idéologique par laquelle il laissait paraître l'espoir tout patriotique qu'il nourrissait d'un nouveau cycle d'histoire de Rome, en dépit des possibles inquiétudes que la réalité politique pouvaient lui inspirer. Si l'intention de Tite-Live avait été de donner un signal politique négatif en s'arrêtant en 9 av. J.-C., on voit mal pourquoi il se serait lancé dans cette continuation dialectique que constituent les livres 135–142.

On gardera enfin à l'esprit le fait que rien n'assure que cette date de 9 av. J.-C. ait marqué réellement le terme de l'œuvre.

L. Bessone suggère en effet que Tite-Live aurait songé à donner à sa continuation la forme d'une *pentékaidécade*, ce qui ne serait guère étonnant, en effet, au vu de la structuration générale de l'œuvre. Cela laisse évidemment entendre que dans le plan initial de l'historien, l'*Ab Vrbe Condita* aurait dû compter 150 livres, et que l'historien avait peut-être pensé s'avancer plus avant dans le récit du règne d'Auguste.[28] Ce cadre structurel, s'il était avéré, confirmerait en tout cas le caractère brutal de l'interruption de l'œuvre, sans qu'on puisse pour autant préciser la cause de ce phénomène : maladie, mort, réticences. À moins que le Padouan ait tout simplement eu la volonté de souligner le caractère ouvert de l'histoire en cours en offrant le dessin d'une architecture inachevée.

Autre point de controverse ayant laissé ouverte la question d'une autocensure ou d'un refus de censure de Tite-Live, est celui concernant les *spolia opima* attribués à Cornelius Cossus en 437 av. J.-C.

On se rappelle qu'en 27, soit à peu près au moment où Tite-Live doit écrire le livre 1, Auguste s'était opposé à la demande de Licinius Crassus de déposer les *spolia opima* dans le temple de Jupiter Férétrien, pour avoir tué de ses propres mains le roi bastarnien Deldo deux ans auparavant. Licinius Crassus dut se contenter d'un simple triomphe, qui sera célébré le 4 juillet 27.[29] L'empereur justifiait son refus des dépouilles opimes, dicté en réalité par la méfiance, en faisant valoir le fait que le général n'avait pas combattu sous ses propres auspices, mais

28 Bessone 2015, 235.

29 Dion Cassius (51.23 ; 51.24.1 ; 51.25.2). Rien ne prouve cependant que le refus d'Auguste ait été public : selon Tarpin 2003, 304–307, ce dernier n'aurait pas été en mesure de s'opposer institutionnellement à Crassus, mais, se prévalant de son *auctoritas* particulière, il aurait fait savoir au général, en privé, qu'il s'opposerait à une dédicace dans le temple de Jupiter Férétrien, acte qui aurait fait de lui un nouveau Romulus, peut-être plus crédible que le nouveau Romulus officiel.

sous les siens.[30] Le livre 4 de l'*AVC* nous permet de deviner le contenu des arguments échangés : l'historien nous rapporte, en effet, qu'Auguste lui avait personnellement garanti la qualité de consul de Cornelius Cossus, qui avait été le premier, après Romulus, à avoir obtenu cet honneur ; le *princeps* lui aurait affirmé avoir trouvé lui-même cette indication sur la cuirasse de lin de Cossus lorsqu'il pénétra à l'intérieur du temple de Jupiter Férétrien lors de sa restauration en 32. Tite-Live conclut le passage en affirmant que, pour sa part, il trouverait sacrilège de récuser un témoignage de cette qualité.[31] Affirmation revenant à une autocensure du padouan qui relaie ici une position contraire à ce qu'il a trouvé dans ses sources, ainsi qu'il le souligne lui-même.

Mais cette auto-censure toute relative, puisque le Padouan a également fait état de ce qu'il trouvait dans ses sources, n'est sans doute encore une fois qu'un trompe-l'œil. Il n'est pas nécessaire en effet d'invoquer la prudence, la mauvaise foi et l'hypocrisie de l'auteur pour rendre compte du grand écart entre la titulature narrative adoptée par Tite-Live (où Cossus est présenté comme tribun militaire au moment où il obtient les *spolia opima*) et celle dont il reconnaît la validité en considération du témoignage d'Auguste. En règle générale, notre auteur est suffisamment habile lorsqu'il entend favoriser sa version des faits pour faire disparaître les indices de la contradiction. On devine surtout ici l'embarras de l'historien, écartelé entre le désir de tenir compte de la valeur de l'information impériale et l'impossibilité morale, pour lui, de ne faire aucun cas de la malencontreuse unanimité de ses sources écrites. Tite-Live ne pouvait taire cette réalité-là. Pour l'historien, le problème n'était ici pas tant de nature politique que méthodologique. Refusant donc à la fois d'écarter le témoignage du prince, ce qui lui paraît presque sacrilège (*prope sacrilegium*)[32] et d'ignorer le contenu de ses sources légitimes, il ne lui restait qu'à dire son incapacité à comprendre l'origine de l'erreur qui se serait glissée dans toutes ses sources.[33] Il est également probable, comme le suggère judicieusement G. B. Miles, que Tite-Live ait aussi cherché à être en accord

30 Sur le souci d'Auguste d'exercer un étroit contrôle sur l'attribution des triomphes, cf. Hickson 1992, 124–138. M. Tarpin montre bien qu'il n'existe en réalité aucune preuve d'une quelconque supériorité des auspices d'Octave dans cet épisode (Tarpin 2003, 283–293).

31 Liv. 4.20.7.

32 G. B. Miles, s'appuyant sur un passage de la préface (*praef.* 3 : *et si in tanta scriptorum turba mea fama in obscuro sit, nobilitate ac magnitudine eorum me qui nomini officient meo consoler*), suggère que Tite-Live s'abrite derrière la modestie de son statut social et une attitude de révérence à l'égard de l'*auctoritas* des grands pour éviter de paraître trop hardi sur les sujets politiquement épineux (Miles 1995, 53).

33 Liv. 1.20.8.

avec le principe énoncé dans la préface selon lequel il serait vain d'espérer atteindre quelque certitude sur des faits si anciens.[34]

Néanmoins l'interprétation augustéenne des *spolia opima* et, en particulier, le souci impérial de limiter le plus possible cet honneur en ne l'ouvrant qu'aux détenteurs des auspices, tirent une indéniable légitimité, d'une part du récit de l'institution de ce rite par Romulus que Tite-Live présente au Livre 1, et plus précisément des propos que l'historien prête au roi de Rome, et d'autre part du commentaire livien renvoyant implicitement à la controverse opposant Auguste à Licinius Crassus :

> Ita deinde dis uisum nec inritam conditoris templi uocem esse, qua laturos eo spolia posteros nuncupauit, nec multitudine compotum eius doni uolgari laudem: bina postea, inter tot annos, tot bella, opima parta sunt spolia; adeo rara eius fortuna decoris fuit.
>
> Par la suite, les dieux ont permis que son fondateur n'eût pas prononcé une parole vaine en déclarant que ses successeurs y apporteraient des dépouilles, sans toutefois avilir en la prodiguant la gloire d'un tel présent. Deux fois seulement depuis lors, au cours de tant d'années et de tant de guerres, il y a eu des dépouilles opimes : tant sont rares ceux à qui leur heureux sort a valu cet honneur.[35]

L'insistance livienne sur la rareté de cet honneur, et surtout l'emploi du verbe *uolgare* pour souligner l'indignité qu'il y aurait eu à élargir la catégorie de ceux qui auraient pu recevoir cette distinction, le fait enfin de prêter ce souci à Romulus en personne, doivent être considérés comme autant de raisons de croire que Tite-Live a voulu mettre ainsi en perspective la sage décision d'Auguste de refuser à Licinius Crassus les *spolia opima*, offrant ainsi à cet arrêt impérial une légitimité romuléenne qui convenait bien au nouveau fondateur de Rome. Aussi, même si Tite-Live paraît s'abriter prudemment derrière l'autorité d'Auguste à propos d'un épisode dont l'antiquité lui inspire sans doute en réalité un

34 Salamon 2003, 546. La position de G. B. Miles est très voisine qui rapproche les contradictions liviennes du projet de faire apparaître l'impossibilité d'arriver à une certitude scientifique sur le point en question, en raison de l'ancienneté des faits (Miles 1995, 47). T. J. Luce estime, pour sa part, que pour Tite-Live le témoignage d'Auguste était décisif ; ce chercheur rend compte de la contradiction narrative en évoquant une possible première édition qui n'aurait pas été remaniée lorsque plus tard l'historien fit état du point de vue impérial (Luce 1971, 209–240). Selon R. M. Ogilvie, Tite-Live aurait inséré le témoignage d'Auguste seulement après qu'il eut écrit 4.20.5–11 (Ogilvie 1965, 563–564 ; 1958, 40) ; il aurait ensuite négligé de concilier le nouveau développement avec ce qu'il avait déjà écrit, ce qui constituerait en réalité une confirmation de l'indépendance d'esprit de Tite-Live (Ogilvie 1965, 3) ; P. G. Walsh pense, pour sa part, que les contradictions liviennes visent à jeter en douceur le discrédit sur les affirmations d'Auguste (Walsh 1961, 30). Même point de vue de J. Bayet (Bayet 1946, 35 n. 35).

35 Liv. 1.10.7 ; trad. G. Baillet.

certain scepticisme, il n'en valide pas moins sans réserve la philosophie qui dicte au prince sa conduite. La mémoire de l'historien est sans doute encore trop pleine des souvenirs de la guerre civile pour ne pas approuver une politique qui permet de décourager les ambitions militaires des aristocrates romains, et la multiplication des *condottieri* susceptibles de menacer la paix civile. Sur ce dossier également, par conséquent, me semble-t-il, l'idée d'une tension et d'une relative autocensure ne tient pas, et relève encore une fois de l'*a priori*.

5 Camille/Auguste : une censure limitée ?

On ne peut cependant exclure totalement l'idée d'une certaine auto-censure dans l'œuvre livienne, concernant la place du *princeps* dans l'histoire et son rôle dans l'État. Certes, la conception cyclique de l'histoire, ainsi que j'ai pu le montrer, désigne Auguste comme le point de convergence du mouvement historique, comme celui qui, à l'instar de Camille au moment de la prise de Rome par les Gaulois, sera un nouveau Romulus, ouvreur de temps nouveaux. On a déjà souligné également que cette structure dialectique de l'ouvrage, ne faisait nullement de Tite-Live un thuriféraire du nouveau pouvoir. Tout comme Virgile avec l'*Énéide*, le Padouan n'a pas d'autre choix que celui de faire le pari de la réussite de la politique de *respublica restituta*, à savoir de cette volonté de rétablir la santé de l'État, sur le plan politique, en rétablissant l'état de droit, et sur le plan moral et religieux. De ce point de vue, il est clair que pour Tite-Live et ses contemporains, le souci de tourner le dos aux désordres des guerres civiles ne pouvait que conduire à valider l'orientation politique et morale du pouvoir augustéen. C'est sur le rôle du *princeps* peut-être, que le jugement de Tite-Live a pu être plus complexe, de nature à lui suggérer une stratégie très prudente, auto-censurée si l'on veut, pour représenter l'*optimus ciuis* qu'est supposé être Auguste. Ce qui nous amène à revenir sur les quelques-unes des projections analogiques du principat dans l'œuvre. Nous verrons que si ces projections semblent constituer des reflets positifs d'Auguste, des ambiguïtés peuvent aussi être discernées.

C'est avec la figure d'Évandre que le récit livien projette pour la première fois une image idéalisée d'un prototype du pouvoir parfaitement en accord avec l'idéologie augustéenne. Il semble bien, par ailleurs, que Tite-Live ait cherché dans ce même passage à suggérer une analogie entre les fondements du pouvoir d'Évandre et la présentation idéologique du principat d'Auguste :

> Euander tum ea, profugus ex Peloponneso, auctoritate magis quam imperio regebat loca

> À cette époque, Évandre, un réfugié venu du Péloponnèse, gouvernait ces lieux en s'appuyant bien plus sur son autorité que sur un pouvoir officiel.[36]

Auctoritate magis quam imperio : la formule ne saurait mieux définir l'essence du principat, tel qu'il prétend se définir dans les *Res Gestae*, et sa proximité avec la définition qu'Auguste y donne de son rôle dans l'État est frappante :

> Post id tempus auctoritate omnibus praestiti, potestatis autem nihilo amplius habui quam ceteri, qui mihi quoque in magistratu conlegae fuerunt.
>
> Dès lors, je l'emportai en autorité sur tous, sans posséder aucunement de pouvoir plus grand que celui de tous ceux qui furent également mes collègues dans ma magistrature.[37]

On ne trouvera nulle ambiguïté dans la présentation livienne d'Évandre : Tite-Live reconnaît un rôle positif à ce *proto-princeps*, soutien de l'ordre et de la civilisation.

C'est avec Camille que Tite-Live va pouvoir le mieux projeter l'image du *princeps*. Car telle est la qualité que l'historien reconnaît à son héros explicitement au moment où il compose l'épitaphe du vainqueur de Véies :

> Fuit enim uere uir unicus in omni fortuna, princeps pace belloque priusquam exsulatum iret, clarior in exsilio, uel desiderio ciuitatis quæ capta absentis implorauit opem uel felicitate qua restitutus in patriam secum patriam ipsam restituit; par deinde per quinque et uiginti annos – tot enim postea uixit – titulo tantae gloriae fuit dignusque habitus quem secundum a Romulo conditorem urbis Romanae ferrent.
>
> Il se montra véritablement exceptionnel en toute situation et fut le premier citoyen de Rome en temps de paix comme en temps de guerre avant d'être exilé. Son prestige grandit encore avec son exil en raison du regret qu'éprouva la cité lorsqu'elle implora son secours en son absence ; il grandit également à cause du bonheur avec lequel une fois rétabli dans ses droits dans sa patrie, il rétablit sa patrie dans ses droits. Il fut ensuite pendant 25 ans – telle fut en effet après ces événements la durée de sa vie – à la hauteur de ce qu'annonçait une si haute gloire et parut digne d'être tenu pour le deuxième fondateur de Rome après Romulus.[38]

Le même passage confirme également l'idée que le Camille livien remplit parfaitement le cahier des charges de l'*optimus ciuis* cicéronien, et cela en accord avec l'idéologie augustéenne du principat, puisque Camille y apparaît comme celui qui aura su rétablir la bonne santé de la cité, son équilibre : *restitutus in patriam secum patriam ipsam restituit.*

36 Liv. 1.7.8 ; trad. G. Baillet.
37 *RG.* 34 ; trad. B. Mineo.
38 Liv. 7.1.9–10 ; trad. B. Mineo.

Pour le reste, on se contentera de rappeler ici que le Padouan a élaboré le personnage de Camille dans son récit de façon à en faire un prototype du *princeps* augustéen :[39] il est l'homme de la *concordia*, parangon de vertus, notamment la *uirtus*, la *fides*, et surtout la *pietas*, avec une prédilection particulière pour Apollon. Il est par-dessus tout celui qui a rétabli la fortune de Rome, a permis que s'ouvre pour elle un nouveau cycle d'histoire en empêchant le transfert de la plèbe à Véies, devenant par là un nouveau Romulus, comme les Romains le proclament après la libération de Rome : *Romulus ac parens patriae, conditorque alter urbis* (Liv. 5.49.7).

Sur le plan politique, sa *modestia* est mise en valeur, son respect du Sénat. Le Livre 6 contribue beaucoup à ce tableau d'un prince républicain. Ainsi le vainqueur de Brennus nous y est-il dépeint paré de toutes les qualités augustéennes. Alors que le personnage vient d'être réélu tribun militaire à pouvoir consulaire pour la quatrième fois, sa prééminence politique au sein du gouvernement de la République est en effet reconnue spontanément par ses cinq collègues lesquels acceptent de subordonner leur pouvoir à celui de Camille en raison du péril militaire du moment. Dans ces conditions, il n'est même plus besoin de nommer un dictateur ; le Sénat approuve pleinement cette situation, tandis que le héros, autour duquel s'est formé un consensus, fait encore une fois la preuve de sa popularité en obtenant le suffrage des comices pour l'élection au tribunat militaire. Autre trait notable de cette construction, la modestie de Camille, qui n'ayant aucunement recherché cette position éminente au sein de l'État, se tient prêt à obéir et à commander, sans chercher à s'approprier une part de la gloire commune.

On voit bien que cette mise en scène vise en réalité à produire un effet de miroir avec la situation politique qui avait prévalu à Rome après la guerre civile, et notamment avec les mesures laissant accroire au rétablissement de l'état de droit (*respublica restituta*) à partir de 28 : on observe en effet dans les deux cas l'affirmation d'une même prééminence politique à partir d'un consensus ; les fondements du pouvoir, à la fois l'autorité du Sénat et l'assise populaire, sont identiques ; on retrouve encore une même normalité apparente du jeu institutionnel : d'un côté la collégialité du consulat réaffirmée par Auguste, de l'autre Camille flanqué de ses cinq collègues au tribunat militaire ; pour 384, au reste, le nom du héros se fondra de façon très républicaine dans la liste des tribuns de l'année. Enfin, la modestie de la posture de Camille, bien conforme à l'attitude du personnage lorsqu'il avait proposé d'abdiquer son pouvoir après avoir vaincu les Gau-

39 Sur la dimension augustéenne de Camille et pour une bibliographie sur le sujet, cf. Mineo 2006, 222–241.

lois, n'est pas sans rappeler encore une fois la mise en scène de remise du pouvoir au Sénat de janvier 27.

Tite-Live a donc prêté à Camille les qualités cicéroniennes du principat, telles que le prince en faisait lui-même la publicité.

Pour autant, ce même récit livien propose, dans le même temps qu'il dessine la modestie républicaine de Camille au Livre 6, le portrait en contre-point de Manlius Capitolinus, l'autre sauveur de Rome, et cette construction en diptyque ne laisse pas d'intriguer.

La référence explicite à la jalousie que lui inspire la prééminence reconnue à Camille en est un indice évident de la construction en contrepoint. L'attitude orgueilleuse du personnage offre d'autre part un puissant contraste avec celle de son rival. Loin de susciter le consensus autour de lui, le récit le montre tout occupé à jouer au Catilina et au César en s'alliant, lui un patricien, aux représentants de la plèbe et en proposant des projets subversifs (lois agraires et abolition des dettes), bien propres à encourager le développement de la discorde. Surtout sa soif de pouvoir, le désir de régner l'opposent à Camille dont le rôle politique respecte les institutions républicaines.[40]

Le contraste ainsi obtenu entre Camille et Capitolinus devait être particulièrement éloquent pour les lecteurs de Tite-Live qui avaient sous les yeux la façon dont se construisait progressivement le principat. Nous avons déjà pu relever que la rédaction du livre 5 ne pouvait être envisagée avant 27 av. J.-C. ;[41] l'importance de ce même contexte politique pour la construction du personnage est du reste confirmé par l'éloge funèbre que l'auteur accorde à Camille au livre 7. Dans ces conditions, on relèvera avec intérêt comment, au moment même où le pouvoir augustéen donne des gages de bonne volonté en rétablissant progressivement les apparences d'un fonctionnement traditionnel des institutions, le récit livien offre à travers la peinture de Camille l'illustration de la façon dont un sauveur de la patrie doit se comporter politiquement, une fois la bourrasque des événements passée. Construite en contrepoint, la figure de Manlius, le sauveur du Capitole, représente l'autre voie qu'aurait pu être tenté de suivre un personnage auquel l'État devait tant, à savoir celle d'un gouvernement tyrannique, celle-là même auquel le pouvoir augustéen prétendait vouloir tourner le dos. Ainsi Tite-Live offrait-il à ses lecteurs une clé de lecture utile à la compréhension de l'actualité : la direction générale adoptée par Auguste était la bonne ; la place du *princeps* dans la République était justifiée par la nature même de la situation politique.

40 Liv. 6.11.19.

41 Mineo 2006, 12–14.

En même temps, le récit livien pouvait revêtir une fonction protreptique et constituer une subtile invite à Auguste à continuer dans la même voie en se conformant au modèle offert dans le passé par sa prestigieuse préfiguration historique. En soi, ce diptyque opposant les deux figures historiques de Manlius et de Camille, pouvait constituer, par son caractère systématique et artificiel, comme l'amorce d'une interrogation, le reflet d'une incertitude voire d'une inquiétude que l'auteur ne se risque pas à exprimer ouvertement quant à l'évolution en cours du principat.

On pourrait aussi se demander si le texte livien, auto-censurant les interrogations du Padouan devant l'évolution du pouvoir du *princeps*, n'aurait pas cherché à forcer le trait sur les vertus idéalisées d'un prince républicain – que symbolise narrativement la figure analogique de Camille – prêt à se retirer du pouvoir sitôt qu'on n'aurait plus eu besoin de lui, de façon à créer un contraste évident avec la réalité du pouvoir d'Auguste, qui ne pouvait pas échapper à ses lecteurs.

Personne n'est dupe, en effet, de la domination d'Auguste laquelle est en effet reconnue par les auteurs dès la période 27/23 : on pourrait citer des passages de Vitruve (préface ; 5.1.7), d'Horace (*Carm.* 1.12.49–52 ; 3.14.14–16 ; 4.5.1–2) mais aussi les *Fastes* d'Ovide (Ov. *Fast.* 1.531–532 ; 2.138–142 ; 4.673–676) qui témoignent d'une reconnaissance sans détour du primat d'Auguste. Dans la réalité, Auguste a su en effet s'assurer le contrôle du patronage aristocratique, ainsi que celui du consulat qu'il occupa sans discontinuer jusqu'en 23, et s'arroger une *tribunicia potestas* sans limite dans le temps, sans guère rencontrer d'opposition.

On gardera au reste à l'esprit que le 'principat' d'Auguste n'existe pas véritablement au sens institutionnel et que l'emploi du terme définit avant tout une position, voire une posture adoptée par l'héritier de César, et désigne l'hégémonie au sein de l'État d'un homme, indépendamment de tout cadre formel. Bien éloignée de cette image d'un prince républicain, voire cicéronien, la réalité du pouvoir est en revanche celle d'un monarque au pouvoir incontesté de par tout l'empire, une dimension absente, censurée, de la représentation du prototype augustéen dans le texte livien.

Tite-Live aurait ainsi cherché à créer dans son récit comme une certaine tension avec la réalité politique du moment, du fait du sévère contraste existant entre la fiction d'un principat républicain qui serait incarné narrativement par Auguste/Camille, et une réalité dont personne n'était dupe, laissant par trop apparaître la *dominatio* incontestée du prince, qui n'hésite pas en particulier à monopoliser le consulat, à s'arroger définitivement la *tribunicia potestas* et à confisquer à son profit le traditionnel patronage aristocratique.

Si tout laisse penser dans l'œuvre que le Padouan entendait faire un pari en faveur de la réussite augustéenne, cela n'exclut donc pas que l'on puisse prêter à l'historien des doutes ou interrogations sur l'évolution en cours du régime, doutes

qu'il a probablement eu en partage avec nombre de ses contemporains. Des doutes qui ne le conduisirent pas en tout cas à rejeter le prince, car rien dans l'ensemble de l'œuvre qui nous est parvenu, en tenant compte également des *periochae*, ne suggère que Tite-Live soit progressivement devenu plus réservé à l'égard du prince, du fait de l'affirmation du caractère monarchique et dynastique du pouvoir augustéen. Il est probable en effet que l'historien avait fini par se résoudre à voir le *princeps* rester sur le trône le temps nécessaire pour recréer la cohésion du corps civique, la *concordia*. La préface du livre 2 est très révélatrice à cet égard où l'historien s'interroge sur ce que serait devenue Rome si la liberté eût été accordée trop tôt avant que l'action des rois s'étant succédés sur le trône n'eût permis de souder le corps civique romain.[42] C'est parce qu'il avait su prendre en compte l'importance de cette donnée que, par la suite, Tite-Live put sans doute accepter sans difficulté un Tibère qui semblait vouloir suivre les pas de son illustre prédécesseur.

Tite-Live est un auteur des plus complexe, comme nous le savons tous. Ce qu'il nous importait de rappeler ici par-dessus tout c'est combien nous devons nous garder de projeter sur lui des grilles simplistes d'interprétation comme on l'a trop souvent fait en lui prêtant des sentiments républicains hostiles au prince ou inversement en le présentant comme un thuriféraire du pouvoir. Le premier cas de figure permet en tout cas de rendre compte de la tentation, sans doute excessive et trop automatique, de retrouver derrière les dossiers évoqués des signes d'une autocensure. On a vu que Tite-Live avait pu laisser très timidement paraître des interrogations. Mais pour autant, il semble être resté ferme dans sa volonté de parier en faveur du retour progressif de la *concordia* autour du prince, et de la consolidation de la paix civile.

Bibliographie

Bessone 2015: Luigi Bessone, *The* periochae, in: Bernard Mineo (ed.), *A Companion to Livy*, Malden–Oxford, 425–436.

Broughton 1952: Thomas R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, vol. 2: 99 B.C.–31 B.C., New York.

Chaplin 2000: Jane D. Chaplin, *Livy's exemplary history*, Oxford.

Cogitore 2011: Isabelle Cogitore, *Le doux nom de liberté. Histoire d'une idée politique dans la Rome antique*, Bordeaux.

Cooley 2009: Alison E. Cooley (ed.), *Res Gestae Diui Augusti. Text, Translation, and Commentary*, Cambridge.

Dessau 1892 : Hermann Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlin.

42 Liv. 2.1.1–6.

Hurlet 2006: Frédéric Hurlet, *Auguste et Pompée*, in: «Athenaeum» 94, 467–485.
Hurlet 2009: Frédéric Hurlet, *L'aristocratie augustéenne et la* Respublica restituta, in: Hurlet/Mineo 2009, 73–99.
Hurlet/Mineo 2009: Frédéric Hurlet and Bernard Mineo (eds.), *Le Principat d'Auguste. Réalités et représentations du pouvoir. Autour de la* Res publica restituta, Rennes.
Jal 1979: Paul Jal (ed.), *Tite-Live*, *Livre XLV et fragments*, Paris.
Le Doze 2014: Philippe Le Doze, *Le Parnasse face à l'Olympe*, Paris.
Le Doze 2020: Philippe Le Doze, *Auguste*, Paris.
Levick 2015: Barbara Levick, *Historical Context of the* Ab Vrbe Condita, in: Bernard Mineo (ed.), *A Companion to Livy*, Malden–Oxford, 24–36.
Martin 2016: Paul M. Martin, *L'écriture de l'histoire sous Auguste: une liberté surveillée*, in: Sabine Luciani (ed.), *Entre mots et marbre. Les Métamorphoses d'Auguste*, Bordeaux, 149–163.
McGushin 1977: Patrick McGushin, *Bellum Catilinae*, Leiden.
Mineo 1997: Bernard Mineo, *La philosophie de l'histoire de Salluste et Tite-Live*, in: Rémy Poignault (ed.), *Présence de Salluste*, Tours, 45–60.
Mineo 2006: Bernard Mineo, *Tite-Live et l'Histoire de Rome*, Paris.
Mineo 2009: Bernard Mineo, La Res publica *livienne: un pari sur l'avenir*, in: Hurlet/Mineo 2009, 295–308.
Moreau 2003: Philippe Moreau, Florent sub Cæsare leges. *Quelques remarques de technique législative à propos des lois matrimoniales d'Auguste*, in: «Revue Historique de Droit Français et Étranger» 81, 462–469.
Nicolet 1992: Claude Nicolet, *Autour de* l'imperium, in: «Cahiers du Centre Gustave-Glotz» 3, 163–166.
Ogilvie 1958: Robert M. Ogilvie, *Livy, Licinius Macer and the Libri Lintei*, in: «The Journal of Roman Studies» 48, 40–46.
Ogilvie 1965: Robert M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, Books 1–5*, Oxford.
Pedech 1964: Paul Pédech, *La Méthode historique de Polybe*, Paris.
Rossbach 1910: Otto Rossbach (ed.), *T. Liui Periochae omnium librorum. Fragmenta Oxyrhynchi reperta*, Leipzig.
Spannagel 1999: Martin Spannagel, Exemplaria principis. *Untersuchungen zu Entstehung und Ausstattung des Augustusforums*, Heidelberg.
Syme 1959: Ronald Syme, *Livy and Augustus*, in: «Harvard Studies in Classical Philology» 64, 27–87.
Syme 1964: Ronald Syme, *Sallust*, Berkeley.
Syme 1987: Ronald Syme, *The Roman Revolution*, Oxford [1939[1]].
Walsh 1961: Patrick G. Walsh, *Livy, his historical aims and methods*, Cambridge.
Zanker 1990: Paul Zanker, *The power of Images in the Age of Augustus*, Ann Arbor.

Massimo Manca

La Germania *most dangerous book* da Tacito a Himmler: un approccio neuroscientifico

A Harry parve piuttosto allarmante che Hagrid considerasse utile un libro mordace.
(J. K. Rowling, *Harry Potter e il prigioniero di Azkaban*)[1]

Questo contributo[2] mira, impiegando le moderne categorie delle neuroscienze con un approccio che ci pare inedito, a definire i criteri per cui un libro possa definirsi pericoloso, e quanto la *Germania* soddisfi *in toto* o in parte tali criteri.

La *Germania* come «libro pericoloso», definizione coniata da Momigliano, non è certamente un tema inedito, e ha avuto ampia trattazione nel documentatissimo volume di Christopher B. Krebs, *A Most Dangerous Book: Tacitus's* Germania *from the Roman Empire to the Third Reich*, London 2012, ormai imprescindibile per chi desideri occuparsi della questione. D'altra parte, è ormai inevitabile nelle edizioni,[3] traduzioni, commenti al testo tacitiano dedicare almeno una nota o, più spesso, una parte consistente del testo alle vicende rocambolesche del codice Esinate[4] della Germania nel Novecento.[5] In tutte le trattazioni, tuttavia, le vi-

1 Rowling 2000, 16.

2 Il contributo qui presente deriva da una relazione orale, di cui mantiene, sia pure dopo la rielaborazione, alcuni tratti stilistici ineliminabili. Ringrazio i *peer reviewer* per le utili osservazioni.

3 Segnalo in particolare l'efficace ricapitolazione in Audano 2021.

4 Ora Roma, Biblioteca nazionale centrale, Vitt. Em. 1631.

5 In breve: il manoscritto si trovava negli anni '30 a Jesi nella biblioteca del conte Balleani. Nel 1936, in occasione delle Olimpiadi di Berlino, Hitler chiese il codice in prestito a Mussolini, per esporlo pubblicamente nei giorni della manifestazione; si offrì poi di acquistare il manoscritto, ottenendo il beneplacito di Galeazzo Ciano, allora Ministro degli Esteri; ma, abbastanza inaspettatamente, il ministro dell'Istruzione, Bottai, in un sussulto di dignità, pose il veto, e per il momento l'Esinate tornò in Italia. Le cose cambiarono nel '43 dopo l'8 settembre, quando scattò il piano Achse e la Germania diventò, da alleato, potenza occupante: una squadra di Schutz–Staffel si recò a casa del conte Balleani, che trovò deserta; il manoscritto, che si trovava in effetti in casa, nascosto dietro un ripostiglio, miracolosamente non fu trovato. Dopo la guerra il conte recuperò l'Esinate e lo depositò a Firenze in una cassetta di sicurezza. Le vicissitudini del povero manoscritto non erano finite: vittima dell'alluvione del '66, non fu tuttavia danneggiato irreparabilmente, e dopo il restauro passò finalmente allo Stato. Dunque, i Tedeschi non riuscirono mai ad averlo, o quasi. Cedo la parola al bel resoconto di Michele Magno. «A Detmold, città della Renania–Vestfalia epicentro della battaglia di Teutoburgo, dal 1875 il monumento di Arminio, una gigantesca statua di bronzo, si erge a quasi 54 metri di altezza su un mausoleo. Da maggio a ottobre del 2009, in occasione del bimillenario della vittoria di Arminio, è stata il teatro di imponenti celebrazioni con il patrocinio del governo federale. Per sei mesi il codice *Aesinas* fu final-

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-004

cende della Germania sono esposte da un punto di vista prettamente storico; nel contesto di questo volume cerchiamo invece di indagare "perché" la Germania ha le caratteristiche di un libro pericoloso. Occorre tuttavia precisare preventivamente almeno due aspetti: un postulato – che un libro possa *effettivamente* essere pericoloso, e che dunque esistano, come da titolo del presente convegno, *dangerous books* – e una definizione – se ciò è possibile, quali siano le caratteristiche di un libro pericoloso.

Il primo aspetto può essere dato per pacifico sulla base dell'esistenza, in ogni tempo, della censura, che ha certamente assunto diverse forme passando dalla *damnatio memoriae* in uso presso i Romani, all'Indice dei libri proibiti, fino alle forme modernissime della "cancel culture" che coinvolgono ora l'autore, ora la sua opera, ora entrambi. In generale, la pericolosità di un libro si valuta rispetto a un obiettivo specifico ed è relativa a un preciso contesto storico e culturale: per esempio, il concetto di "pericoloso" può, nel mondo contemporaneo, essere relativo a una fascia di età (per cui avremo libri, video, videogiochi, vietati ai minori di un certo numero di anni;[6] ma già Quintiliano considerava la lettura di Seneca "pericolosa" per la formazione del gusto di un futuro oratore);[7] la pericolosità può riguardare una singola categoria di persone; un'opera può rivelarsi essere pericolosa per l'ordine costituito, e così via. La pericolosità di un testo può inoltre essere ontologica, oppure limitata a un preciso periodo storico. Molti libri "ontologicamente" pericolosi sono *pseudobiblia* (la letteratura fantastica ne è piena; si pensi al *Necronomicon* o ai tanti libri di incantesimi). Ma normalmente una cul-

mente visto da decine di migliaia di tedeschi. Dove avevano fallito sia Hitler che Himmler, era invece riuscita – sia pure temporaneamente – Angela Merkel» (Magno 2021).

6 Per esempio, i videogiochi sono classificati secondo il sistema internazionale PEGI, che prevede i seguenti limiti di età: 3, 7, 12, 16, 18; la progressione è interessante: PEGI 3 attesta che «il gioco non contiene immagini o suoni che possano spaventare i bambini più piccoli e non è presente linguaggio scurrile. Può contenere forme di violenza molto lieve se inserite in un contesto comico o accettabile agli occhi di un bambino»; il 7 contiene suoni che potrebbero spaventare bimbi molto piccoli e accenni alla violenza; nel 12 fanno capolino blande allusioni sessuali e al gioco d'azzardo; nel 16 la violenza e il gioco d'azzardo raggiungono livelli realistici e compaiono alcol e fumo; nel 18 «la violenza raggiunge un livello tale da diventare rappresentazione di violenza grave, di omicidi senza apparente movente o di violenza nei confronti di personaggi indifesi. Anche l'esaltazione dell'uso di droghe illegali e l'attività sessuale esplicita rientrano in questa categoria». Si veda il sito ufficiale: http://www.pegi.info. Curiosamente, invece, almeno in Italia non esiste nessuna classificazione dei libri. Paradossalmente, un bambino di sei anni potrebbe entrare in libreria e comprare il manuale di suicidio di cui parliamo *infra.* Questo paradosso certo impallidisce di fronte al fatto che un quattordicenne del Montana non possa giocare a un videogioco in cui i personaggi fumino ma possa legalmente detenere un fucile da caccia.

7 Cf. l'introduzione a questo volume: p. 2.

tura tende a percepire come "ontologica" la pericolosità di un libro che va contro a postulati fondamentali su cui si basa la società.[8]

Benché possa sembrare un concetto semplice, se si prova a stabilire criteri per la pericolosità di un libro ci si trova rapidamente di fronte a difficoltà, aporie, contraddizioni, fallacie – difficoltà seconde forse solo a definire quando un libro è un "classico". Si può forse affrontare l'argomento in modo tangenziale. Una prima idea ci può venire da un classico dei nostri tempi, *Harry Potter*. Come è noto, la saga è ambientata in una scuola, dove naturalmente si studia su libri di testo. Uno di questi è la perfetta rappresentazione del libro pericoloso, *Il libro mostro dei mostri*.[9] Questo libro è pericoloso in sé. Si tratta di un metamostro: parla di mostri ed è esso stesso un mostro, con tanto di denti affilati pronti a mordere il lettore che lo apra, richiudendosi come una bocca terribile –; ma è pericoloso anche solo avvicinarsi, tant'è che viene conservato legato e incatenato, e liberato solo per il breve momento della consultazione. Nota: gli studenti non sono in grado di maneggiarlo finché l'insegnante Hagrid non spiega loro che per farlo smettere di essere pericoloso è sufficiente accarezzarlo. Credo che J.K. Rowling dia qui ai suoi piccoli (e grandi) lettori una triplice lezione: tutti i libri vanno trattati con gentilezza, anche quelli pericolosi; un libro diventa molto meno pericoloso se se ne conoscono le istruzioni per l'uso; ma la giusta *policy* consiste nel saperlo incatenare; si noti che tuttavia non viene prevista nei suoi confronti l'ovvia misura della distruzione (o dovremmo dire dell'abbattimento?): anche un libro mostro ha il suo posto nel Creato e ha diritto di vivere.

Un secondo esempio di *pseudobiblion* pericoloso è il Secondo libro della *Poetica* di Aristotele che funge da motore dell'azione nel *Nome della rosa* di Umberto Eco. Anche in questo caso si tratta di un libro pericoloso sia metaforicamente (contraddice l'ideologia dominante e ha un'*auctoritas* indiscussa) sia letteralmente (è avvelenato). Anche in questo caso per consultarlo è necessario usare una precauzione: indossare i guanti. Non sono in grado di stabilire se l'analogia tra *Harry Potter* e *Il nome della rosa* derivi da intertestualità conscia o semiconscia (J.K. Rowling è medievista, e sarebbe sorprendente se non avesse letto Eco) o sia poligenetica; in ogni caso, entrambi gli autori ci trasmettono un insegnamento

8 Oltre al *Mein Kampf* e a *Suicidio modo d'uso* sotto citati, possiamo citare Allyn Walker, *A Long Dark Shadow: Minor–Attracted People and Their Pursuit of Dignity*. Il volume è uno studio sociologico sulla pedofilia; l'approccio "neutro", con il conio dell'immancabile acronimo, MAP, "Minor Attracted People", sembrava giustificare la pedofilia e la sua potenziale inclusione nel movimento LGBTQ+, e le inevitabili polemiche hanno condotto la ricercatrice alle dimissioni; almeno per lei, il libro si è rivelato oggettivamente pericoloso.

9 Cf. Rowling 2000, 15–16; 46–48; 96–97.

analogo: alcuni libri sono potenzialmente pericolosi e vanno maneggiati con gli strumenti adatti e con grande consapevolezza.

Una definizione minima e largamente condivisibile di libro pericoloso potrebbe essere: quando insegna a fare o a pensare cose pericolose. Conviene notare che "pericoloso" non implica necessariamente "malvagio"; nel caso già accennato del libro pericoloso per il potere costituito, se questo potere fosse tirannico il libro sarebbe pericoloso ma virtuoso. Un esempio estremo è C. Guillon, Y. Le Bonniec, *Suicide mode d'emploi*, 1982, tradotto anche in italiano[10] e prontamente fatto oggetto di ordinanza di sequestro. Il libro, nella parte finale e già nel titolo, è strutturato come un manuale per il suicidio; un buon indice della sua popolarità può essere la sua elevata quotazione nelle librerie antiquarie: nell'edizione originale francese arriva a 400 euro (in quella italiana, 60).[11] Che sia un libro pericoloso, si può dedurre già dalla semplice ricerca in Rete con Google: i risultati sono preceduti dal numero verde, in grande evidenza, per la prevenzione del suicidio. In realtà, si tratta di un libro interessante: gli autori sono anarchici e sostengono che il tabu del suicidio esiste perché il potere costituito non tollera che il sapiente abbia una via di uscita. Tutto ciò suona senz'altro a un antichista come *déjà vu*; si potrebbe dire che costoro siano stoici fuori tempo massimo: in effetti, tesi molto simili si possono trovare in Seneca (che peraltro si suicidò, paradossalmente, per ordine del potere), ma finora nessuno ha pensato di vietare l'epistola 70 o il *De providentia* nelle scuole. Non si può naturalmente escludere che in futuro possa accadere.

10 Titolo italiano: *Suicidio modo d'uso. Storia, attualità, tecnica*, edizioni Nautilus Autoproduzioni, Torino 1988. La casa editrice, legata all'ambiente dei centri sociali e dell'anarchia, è specializzata in libri "pericolosi", soprattutto nei confronti del potere costituito: droghe (in particolare psichedeliche), luddismo, terrorismo–ecologismo radicale, ecc.

11 La differente quotazione si spiega con la differente risonanza del libro nei due diversi paesi. In Italia lo scrivente ricorda di averlo acquistato nella locale libreria universitaria, dove il libro resistette pochi giorni prima di essere sequestrato dopo una breve polemica sui giornali. In Francia, invece, il caso *Suicide mode d'emploi* fu al centro della politica per parecchio tempo. Il dibattito, accesissimo in un paese in cui la questione della libertà di parola è sempre stata centrale, come dimostra il recente caso *Charlie Hebdo* (vignette pericolose?), proseguì per anni, finché fu varata una legge che puniva «ceux qui auront fait de la publicité directe ou indirecte en faveur des médicaments, produits, objets ou méthodes destinés à entraîner la mort» (Chaveau 1995). La definizione del reato era sufficiente a incriminare potenzialmente qualunque libraio avesse nei propri scaffali il libro suddetto, condannandolo *de facto* alla clandestinità. Un buon riassunto della vicenda si trova in Barca 2018. Il fatto che *Le Monde* abbia pubblicato, il 20 gennaio 2023, un "coccodrillo" piuttosto lungo in occasione della morte di Claude Guillon (Anon. 2023) è un'ulteriore spia della popolarità del libro (che si calcola abbia venduto oltre 100.000 copie, un numero enorme per un testo "underground") ancora a distanza di quarant'anni.

Definiamo dunque un elenco di criteri atti a stabilire se un libro sia o meno potenzialmente pericoloso; essi, ovviamente sempre in relazione a un preciso contesto cronologico e culturale, potrebbero essere:

1) quando può effettivamente agire nella realtà (cioè deve avere effetti extraletterari);
2) quando può essere usato come ideologia per coprire un'azione malvagia;
3) quando si presenta come amico del lettore (e quindi gli fa abbassare le difese);
4) quando il lettore vi trova consonanze con il proprio vissuto e in particolare con le proprie frustrazioni;
5) quando è credibile (non significa che sia vero, ma per qualche motivo è autorevole);
6) quando il lettore può integrarne il significato attivamente, e si comporta dunque con il lettore in modo simile a un *cold reader*;[12]
7) quando adotta coscientemente strategie di persuasione sfruttando fallacie e *bias*;
8) quando invita il lettore a coglierne significati nascosti.

I primi due punti costituiscono la "pericolosità" del libro; quelli successivi sono gli strumenti che consentono l'efficacia dell'azione pericolosa. Tentando di assegnare un punteggio a un campione di opere secondo questa griglia si ottengono risultati talvolta sorprendenti. Con ogni probabilità, il libro che soddisfa nel modo più completo questi criteri è... la Bibbia. In effetti, parlandone *sine ira et studio*, senza anticlericalismi stucchevoli, la Bibbia, che non è "evil", anzi è "holy" per definizione, è potenzialmente assai pericolosa in mani sbagliate e di per sé ha provocato lutti e sciagure a bizzeffe, accanto certamente a opere sante e meritorie. Gli oggetti pericolosi sono adiafori: un'arma può servire a difendersi, ma anche ad assalire; il vero pericolo sta nell'uomo che la impugna.

Ho già usato e userò ancora in questo contributo la parola "bias" o "distorsione cognitiva", derivata dal linguaggio settoriale delle neuroscienze. Lo sviluppo di queste discipline di frontiera tende a confermare l'ipotesi idealistica che la realtà consiste nella nostra percezione del mondo fino alla provocazione di Nietzsche per cui non esistono fatti, ma solo interpretazioni. Le neuroscienze stanno sempre più sottraendo terreno alla filosofia nello spiegare in termini psicologici e biochimici i meccanismi con cui vediamo-interpretiamo (le due attività coincidono, o meglio co-

12 *La cold reading* è l'insieme di tecniche impiegate più o meno consciamente dai cosiddetti "sensitivi" per dare l'impressione di sapere leggere nella mente del cliente. Si basa per lo più sullo sfruttamento di distorsioni cognitive.

stituiscono un processo integrato) il reale, attraverso una sensorialità e un'elaborazione psichica sempre, fatalmente, imperfetta e distorsiva, che spinge talora la psiche a non vedere nessi esistenti e, per contro, a scorgere relazioni inesistenti. I buffi errori analogistici dei bambini che imparano a parlare sono estremamente rivelatori. Per esempio, un bambino di tre anni potrebbe usare l'espressione "barca a mela" (al posto di "vela"). I filologi conoscono bene questi meccanismi e in questo caso parlerebbero di *lectio facilior*. Un neuroscienziato parlerebbe invece di "martello di Maslow", secondo la formula coniata appunto dallo psicologo Abraham H. Maslow (ma il concetto è in realtà molto più antico), «I suppose it is tempting, if the only tool you have is a hammer, to treat everything as if it were a nail».[13] Si tratta di una distorsione cognitiva per cui la mente, restia a modificare la tassonomia in base alla quale incasella il reale, cerca di far rientrare le nuove nozioni che apprende all'interno di categorie già note e di crearne di nuove solo se necessario. Il pregiudizio, dunque, pare avere basi neuropsichiche.

Esaminiamo alla luce di questo "bias" un passo noto della *Germania*:

> Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum terra editum. Ei filium Mannum, originem gentis conditoremque, Manno tris filios adsignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaeuones, medii Herminones, ceteri Istaeuones uocentur.[14]
>
> Celebrano con antiche litanie – il che è presso di loro l'unica forma di memoria storica – il dio Tuistone, partorito dalla terra. A lui attribuiscono il figlio Manno, fondatore primigenio della loro nazione, e a Manno tre figli, dai cui nomi deriverebbe la denominazione, per i più vicini all'Oceano, di Ingevoni, per quelli che abitano nella terra di mezzo di Erminoni, per gli altri di Istevoni.

L'origine mitica dei Germani prevede dunque un padre, Tuisto o Tuistone, e un figlio i cui tre figli hanno (a dire dei Germani, specifica Tacito con l'uso del congiuntivo) dato origine ai tre macrogruppi etnici germanici. L'aspetto importante da notare qui è il rapporto verticale tra Tuisto e Manno. Come brillantemente notò Bruno Luiselli,[15] quando queste popolazioni vennero cristianizzate, avevano a disposizione due opzioni: aderire a una fede per cui esiste una Trinità in cui le tre persone si trovano sullo stesso piano – il credo niceno –, o a un'altra proposta religiosa che prevede invece la subordinazione del Figlio al Padre – l'arianesimo. Per il principio del martello di Maslow, le popolazioni germaniche aderirono all'arianesimo e ne fecero sempre un tratto distintivo e identitario, perché in realtà

13 Maslow 1966.
14 Tac. *Germ.* 2. Tutte le traduzioni sono mie.
15 Luiselli 1992.

aveva radici molto più profonde, anteriori alla loro cristianizzazione. Sempre nello stesso passo della *Germania*, a Manno vengono attribuiti tre figli, capostipiti delle tre sottodiramazioni del "Germanentum". Questa tradizione si presta perfettamente a essere ricreata sostituendo al mito pagàno quello biblico: anche secondo la Bibbia l'umanità si suddivide in tre razze, discendenti dai figli di Noè, Sem Cam e Iafet. Manno svolge dunque presso le popolazioni germaniche in parte la funzione di Gesù, in parte quella di Noè, e la sostituzione, con la cristianizzazione, del mito biblico al mito autoctono trova già pronte le strutture all'interno delle quali organizzarsi. Il pensiero analogico è più che sufficiente per consentire questi processi mentali, senza necessità di ipotizzare casi di contaminazione culturale o costanti antropologiche (che naturalmente possono esistere ed essere operanti).

Ora è chiaro che l'idea pangermanica, e poi il Terzo Reich, trovarono nella Germania di Tacito un testo fondante per una serie di popolazioni che ancora si faticava ad amalgamare, perché tradizionalmente impegnate in un *bellum omnium contra omnes* (anzi, Tacito si rende conto che la fortuna dei Romani consiste proprio nel fatto che si tratta di tribù divise).[16] La Germania soddisfa da questo punto di vista perfettamente i criteri 4 (consonanze) e 6 (integrazione attiva) di pericolosità di un libro sopra definiti. L'inconveniente, data la mancanza di una tradizione scritta tra i Germani antichi, è che il testo fondante per il popolo germanico dovesse essere il lavoro di uno storico romano, per ciò stesso intrinsecamente portato a dipingere i Germani come barbari che, pur essendo spesso citati come *exemplum* etico positivo, sono relegati alla figura del buon selvaggio.

Un aspetto notissimo di Tacito, che gli ha valso la nomea non sempre meritata di incubo degli studenti, è la sua modalità di scrittura ellittica, pregnante, brachilogica, allusiva: Tacito scrive spesso quasi in codice, facendo larghissimo uso di forme di comunicazione basate sul sottotesto. Questo tipo di linguaggio ha il suo fondamento neurologico nella tendenza della psiche a integrare parti mancanti che è alla base dell'illusione ottica del "triangolo di Kanitsa" [Fig. 1]: in quest'immagine non c'è alcun triangolo, né tanto meno una stella a sei punte; sono forme create dalla nostra mente – oppure a trovare un senso nel caos, come nel fenomeno della pareidolia che ci spinge a vedere immagini nelle nuvole.

Il "bias" dell'integrazione è operante in molti luoghi tacitiani, ma soprattutto nella famosa logica *e contrario* che caratterizza la Germania; i Germani sono in-

16 Tac. *Germ.* 33: *Maneat, quaeso, duretque gentibus, si non amor nostri, at certe odium sui, quando urgentibus imperii fatis nihil iam praestare fortuna maius potest quam hostium discordiam* (speriamo che queste popolazioni mantengano a lungo, se non l'amore per noi, almeno stabilmente l'odio tra di loro, in un momento in cui per i destini dell'Impero la Fortuna non può offrirci niente di più che la discordia dei nostri nemici).

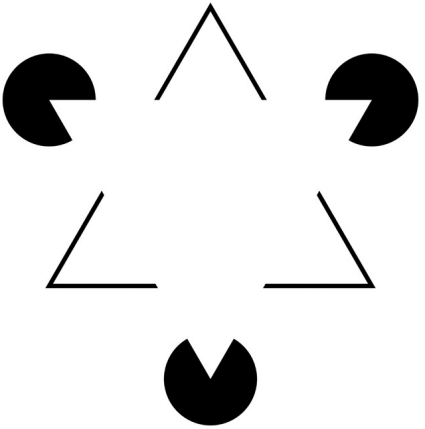


Fig. 1: Triangolo di Kanitsa. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kanizsa_triangle.svg (License Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported).

fatti dipinti come un mondo rovesciato che implica comportamenti simmetrici da parte dei Romani. Esemplare è il celebre passo sulle donne germaniche:

> Ergo saepta pudicitia agunt, nullis spectaculorum inlecebris, nullis conuiuiorum inritationibus corruptae. Litterarum secreta uiri pariter ac feminae ignorant. Paucissima in tam numerosa gente adulteria, quorum poena praesens et maritis permissa: abscisis crinibus nudatam coram propinquis expellit domo maritus ac per omnem uicum uerbere agit; publicatae enim pudicitiae nulla uenia: non forma, non aetate, non opibus maritum inuenerit. Nemo enim illic uitia ridet, nec corrumpere et corrumpi saeculum uocatur. Melius quidem adhuc eae ciuitates, in quibus tantum uirgines nubunt et cum spe uotoque uxoris semel transigitur. Sic unum accipiunt maritum quo modo unum corpus unamque uitam, ne ulla cogitatio ultra, ne longior cupiditas, ne tamquam maritum, sed tamquam matrimonium ament. Numerum liberorum finire aut quemquam ex adgnatis necare flagitium habetur, plusque ibi boni mores ualent quam alibi bonae leges.[17]

> Dunque, vivono in modo pudicamente sorvegliato, senza le tentazioni degli spettacoli, senza essere corrotte dalle seduzioni dei banchetti. I segreti delle lettere, li ignorano sia gli uomini sia le donne. Sono pochissimi, pur tra popolazioni così numerose, gli adultèri, la cui punizione è immediata e affidata ai mariti: il marito espelle da casa l'adultera, nuda e con i capelli tagliati, al cospetto dei parenti, e le fa percorrere a bastonate tutto il villaggio; non c'è nessuna comprensione per la svendita del pudore; né la bellezza, né la giovinezza, né la ricchezza le faranno trovare un altro marito. Nessuno, infatti, lì ride dei vizi, né la reciproca corruzione viene definita spirito del tempo; ancor meglio quelle popolazioni in cui le donne si sposano solo se vergini e una volta sola si passa attraverso i patti del matrimonio. Prendono un solo marito esattamente come hanno ricevuto un unico corpo e un'unica vita, in modo tale da non avere pensieri che vadano al di là del matrimonio, o desidèri che lo trava-

17 Tac. *Germ.* 19.

> lichino, e, insomma che non amino il loro marito in quanto marito, ma in quanto matrimonio. Porre un limite al numero dei figli o uccidere qualcuno tra la prole è considerato un orrore, e lì i buoni costumi valgono più che altrove le buone leggi.

Il passo è divisibile in due parti: nella prima Tacito loda il fatto che le donne non partecipano a spettacoli, non tengono corrispondenza erotica / non sanno leggere e scrivere a seconda dell'interpretazione – mi pare più convincente la prima;[18] non commettono adulterio e nel caso sono punite in modo rapido ed esemplare; nella seconda parte si assiste a una *climax* semantica verso forme sempre più estreme di *pudicitia*: la stretta sorveglianza della verginità prematrimoniale, l'univirato e il divieto di controllo delle nascite. L'andamento catalogico, potenzialmente noioso per il lettore, viene sapientemente interrotto alla fine delle due parti con due frasi a effetto, *nemo enim illic uitia ridet, nec corrumpere et corrumpi saeculum uocatur* / *plusque ibi boni mores ualent quam alibi bonae leges* che a buon diritto si possono considerare tra le più famose della *Germania*. Il mondo germanico qui rappresentato è lo specchio che offre l'immagine rovesciata del mondo romano, e insieme un esempio dello stile ellittico dell'autore: pressoché al termine di ogni frase il lettore può integrare con "mentre a Roma, invece…". Un informatico direbbe che Tacito ha qui usato un algoritmo di compressione. Dunque, il passo soddisfa il requisito 6 per l'identificazione dei libri pericolosi: il lettore può ed è portato a integrarne il significato. Naturalmente, su questa base, anche alcune tipologie di parole crociate e giochi enigmistici sarebbero allora testi pericolosi. La differenza sta nel fatto che in Tacito l'integrazione del significato è forzata da una retorica maliziosa.

La percezione dell'*e contrario* è piuttosto appagante per il lettore (soddisfacendo il criterio 8 – chi legge crede di cogliere significati nascosti): un lettore ingenuo potrebbe pensare di avere còlto autonomamente le analogie tra Germania e Roma, ma è invece vittima di un'abile manipolazione psicologica creata da Tacito con due espedienti: il primo è l'uso anaforico quasi ossessivo di termini di negazione. In latino, due negazioni affermano; in psicologia, per affermare ne basta una, a causa di un "bias" cognitivo noto come "comando nascosto" o "pink elephant paradox" a causa dell'esempio usato di norma per illustrarlo. Sostanzialmente, se a un soggetto viene richiesto di non pensare a un elefante rosa, la sua mente sarà invece costretta a pensarci; questa distorsione cognitiva è stata individuata e descritta in uno studio dell'87 dal titolo *Paradoxical Effect of Thought Sup-*

18 Il significato in realtà non cambia molto: nel primo caso, il messaggio è portato dal testo: «non conoscono la pratica della corrispondenza amorosa»; nel secondo, dal sottotesto che sarebbe comunque implicito: «non conoscono la scrittura ‹e dunque non la usano per scopi peccaminosi›».

pression; la conclusione (cito l'abstract) è: «attempted thought suppression has paradoxical effects as a self-control strategy, perhaps even producing the very obsession or preoccupation that it is directed against».[19] Cioè, non solo la negazione non attenua l'evocazione, ma paradossalmente la rafforza. Il contributo racconta l'esperimento condotto dall'équipe di psicologi, che coinvolgeva l'immagine non di un elefante rosa, ma di un orso: a due gruppi di volontari veniva mostrata l'immagine di un orso polare; al primo gruppo, senza alcuna istruzione preventiva, si faceva svolgere qualche semplice còmpito per alcuni minuti; al secondo gruppo, prima di fare svolgere la medesima attività, si raccomandava, durante l'esecuzione, di non pensare assolutamente all'orso mostrato. Al termine dell'esperimento, risultò che il secondo gruppo aveva pensato all'orso più frequentemente del primo nonostante (e, anzi a causa del divieto stesso). La consapevolezza di questo "bias" ci permette di aggiungere un tassello alla notazione dei Germani come rappresentazione *e contrario* dei Romani: questo tipo di rappresentazione risulta, anche dalla luce della scienza moderna, più efficace della denuncia diretta della decadenza romana.

Il secondo espediente consiste nell'aver inserito con abilità davvero degna di un persuasore occulto i due avverbi *illic* e *ibi* proprio in fine sequenza, per sottolineare che le cose positive accadono "lì", e non ovunque; la strategia è rafforzata dall'*alibi* finale per cui, se *ibi* è la Germania, l'*alibi* non potrà evidentemente essere altro che Roma.

Per noi italiani naturalmente il passo presenta un'assonanza tematica e stilistica impressionante con la descrizione della Firenze di Cacciaguida nel canto XV del *Paradiso* (vv. 99–107):

> Non avea catenella, non corona,
> non gonne contigiate, non cintura
> che fosse a veder più che la persona.
> Non faceva, nascendo, ancor paura
> la figlia al padre, che 'l tempo e la dote
> non fuggien quinci e quindi la misura.
> Non avea case di famiglia vòte;
> non v'era giunto ancor Sardanapalo
> a mostrar ciò che 'n camera si puote.

Il facile entusiasmo intertestuale deve purtroppo essere raffreddato dal fatto che Dante non leggeva le *Germania*, che, dimenticata nel medioevo, ricomparve in Europa solo nel 1425 grazie a Poggio Bracciolini. Se fosse stata disponibile all'epoca,

19 Wegner *et al.* 1987, 5.

oggi tutti gli studiosi, vittime del *bias* della *Quellenforschung*, direbbero che Dante parafrasa Tacito.

Una distorsione mentale che spesso Tacito sfrutta è il cosiddetto ancoraggio, o *anchoring effect*, che può essere così definito: quando a un soggetto viene chiesto di esprimere un giudizio valutativo, tenderà a regolarsi sulla base dei primi valori che gli verranno presentati. In uno studio[20] si racconta il seguente esperimento: si chiedeva a un volontario di girare una "ruota della fortuna" in cui erano rappresentati i numeri da 0 a 100 e di prendere nota del numero estratto. Sùbito dopo si chiedeva al volontario quanti, secondo lui, fossero gli stati africani. E quasi sempre chi aveva estratto un numero più alto ipotizzava un numero di stati più alto rispetto a chi aveva estratto un numero più basso, benché tra i due numeri non ci sia ovviamente alcuna correlazione.[21]

Le neuroscienze consentono nuovi sguardi sui meccanismi letterari. Per esempio, perché i prologhi dei poemi epici seguono un pattern fisso? Perché il loro scopo è quello di creare un ancoraggio. Non appena si legge, o si sente, «O musa, cantami» ci si sintonizza sulla "lunghezza d'onda" dell'epica. Vediamo ora come la tecnica dell'ancoraggio venga impiegata da Tacito. Ecco l'*incipit* della *Germania* a confronto con il precedente del *De bello Gallico* di Cesare.

> Gallia est omnis diuisa in partes tres, quarum unam incolunt Belgae, aliam Aquitani, tertiam qui ipsorum lingua Celtae, nostra Galli appellantur.[22]
>
> Germania omnis a Gallis Raetisque et Pannoniis Rheno et Danuuio fluminibus, a Sarmatis Dacisque mutuo metu aut montibus separatur.[23]
>
> Nel suo complesso, la Gallia è divisa in tre parti, una delle quali abitano i Belgi, un'altra gli Aquitani, la terza quelli che nella propria lingua si chiamano Celti, nella nostra Galli.
>
> Nel suo complesso, la Germania è separata dai Galli e Reti e dai Pannoni dai fiumi Reno e Danubio, dai Sarmati e Daci dalla paura reciproca o dai monti.

L'*incipit* della *Germania* è volutamente cesariano al limite della forzatura: l'*omnis* ha molto più senso nel testo di Cesare (la Gallia nel suo complesso che sùbito dopo viene divisa in tre sottoregioni) che in quello di Tacito, in cui suona un po' più ridondante. Paradossalmente questa leggera discrasia, come nel caso del mec-

20 Strack/Mussweiler 1997.

21 L'esperimento prevede naturalmente che i volontari non conoscano in partenza il numero degli stati africani, nozione credo piuttosto rara. En passant, sono 54, un numero mediano tra l'1 e il 100 presenti nei numeri da estrarre, il che consente di valutare bene lo scarto per difetto o per eccesso.

22 Caes. *BGall.* 1.1.

23 Tac. *Germ.* 1.

canismo *e contrario* sopra analizzato, rafforza l'impressione dell'intenzionalità. Le prime due parole non sono solo un vezzo, ma costituiscono un vero e proprio manifesto programmatico il cui sottotesto implica l'impegno da parte dell'autore a procedere con criteri cesariani, cercando di essere degno delle doti che si attribuivano al suo predecessore: chiarezza, obiettività, autorevolezza. Già affermato oratore, ma ancora neoscrittore, Tacito non è Irzio: si autoinveste come nuovo Cesare, ma immediatamente prende sùbito il controllo stilistico rivendicando la sua autonomia sostituendo la relativa cesariana con un'espressione, *mutuo metu aut montibus* fortissima a causa della *uariatio* astratto / concreto e dell'allitterazione. Tacito sta evidentemente adoperando ogni mezzo stilistico per far sì che quest'espressione resti in mente al lettore (e infatti è celeberrima). Le scelte di Tacito sono raramente frutto di una semplice esigenza estetica, ma in generale mirano a effetti psicologici; il suo scopo qui è l'ancoraggio della parola *metus*. Nella spesso formalmente neutra descrizione dei Germani, per tutta l'opera aleggerà sempre questo sottotesto: che dei Germani bisogna aver paura.

Credo sia fin qui risultato chiaro che la *Germania*, in cui sono contenute strategie di persuasione che definire retorica sarebbe riduttivo, è senz'altro un libro potenzialmente pericoloso, soprattutto perché spesso la classicità greca e romana per noi è stata, finora, un punto di riferimento naturale da cui nutrire l'immaginario e spesso al mondo classico abbiamo chiesto, a torto o a ragione, risposte a quesiti etici e identitari. Si legga per esempio questa citazione: «se compresa correttamente su ampie linee, la storia romana continua ad essere la migliore istruzione, non solo adesso, ma in ogni periodo». La frase, su cui molti, classicisti e no (in parte anche il sottoscritto), potrebbero essere d'accordo, li metterebbe in qualche imbarazzo al momento di scoprire che è tratta dal *Mein Kampf*. Il testo continua così, orientando il senso della frase precedente in una direzione ben diversa e "pericolosa": «è dovere dello Stato nazionale vederla in modo che venga infine scritta una storia del mondo in cui la questione della razza occupi una posizione predominante».

E allora certo, quale miglior libro per parlare della pura razza germanica che la *Germania* di Tacito? Ora, si immagini la *Germania* letta da un ragazzino formatosi con l'ancoraggio del *Mein Kampf*. Mettiamo qui due testi in sequenza:

> La mescolanza del sangue e l'abbassamento del livello razziale è l'unica e la sola ragione per cui le antiche civiltà scompaiono. Non sono le guerre che vengono perse a rovinare il genere umano, ma la perdita del potere di resistenza, che appartiene soltanto al sangue puro.[24]

24 Hitler, *Mein Kampf*, XI.

> Ipsos Germanos indigenas crediderim minimeque aliarum gentium aduentibus et hospitiis mixtos [...]. Quis porro, praeter periculum horridi et ignoti maris, Asia aut Africa aut Italia relicta Germaniam peteret, informem terris, asperam caelo, tristem cultu adspectuque, nisi si patria sit?[25]

> Per quanto riguarda i Germani, inclino a credere che siano autoctoni e pressoché per nulla mescolati da immigrazione di altri popoli o da genti ospitate. [...] Peraltro, chi, a parte il pericolo di un mare spaventoso e ignoto, lascerebbe l'Asia, l'Africa o l'Italia alla volta della Germania, un territorio amorfo, dal clima aspro, triste sotto ogni aspetto, a meno che non fosse la sua patria?

oppure

> In origine l'Ariano era probabilmente un nomade e quindi, man mano che il tempo passava, divenne stabile; questo, se non altro, prova che non è mai stato un Ebreo! No, l'Ebreo non è un nomade; [...] non è mai stato un nomade ma sempre un parassita nel corpo delle altre nazioni.[26]

> Nullas Germanorum populis urbes habitari satis notum est, ne pati quidem inter se iunctas sedes. Colunt discreti ac diuersi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit. Vicos locant non in nostrum morem conexis et cohaerentibus aedificiis: suam quisque domum spatio circumdat, siue aduersus casus ignis remedium siue inscitia aedificandi.[27]

> Il fatto che nessuna città sia abitata dai popoli dei Germani è abbastanza noto, e neppure tollerano di stabilirsi in luoghi troppo vicini gli uni agli altri; risiedono in ordine sparso quando trovano una fonte, un campo, un bosco che piace loro. Non costruiscono villaggi, com'è nostro costume, con edifici coerenti e connessi: ciascuno circonda la propria casa di uno spazio libero, sia come soluzione contro il rischio di incendio sia per incompetenza nel costruire.

Il *Mein Kampf* è di norma considerato un libro pericoloso: la sua pubblicazione è vietata in Germania e la sua pubblicazione in altri paesi suscita sempre polemiche, con varie richieste di depotenziamento: apposizione di avvertenze per il lettore, apparato di annotazioni etiche, ecc.[28] La *Germania* poteva senz'altro potuto

25 Tac. *Germ.* 2.

26 Hitler, *Mein Kampf*, XI.

27 Tac. *Germ.* 16.

28 Spesso le edizioni commentate (talvolta impropriamente nel dibattito definite "edizioni critiche") hanno scopo di "fact-checking" volto a depotenziare la pericolosità del testo, su cui si potrebbe in effetti discutere. Nota personale: durante l'esposizione del presente lavoro nel corso del Convegno, che era trasmesso anche in videoconferenza, ho evitato accuratamente di includere a video le citazioni del *Mein Kampf* qui pubblicate nella mia presentazione multimediale; l'eventuale diffusione decontestualizzata, in tempi di "social network" e viralità, di un fermo immagine che ritraesse il mio volto accanto alla copertina del *Mein Kampf* avrebbe potuto causarmi

moltiplicare il potenziale distruttivo di un testo in realtà piuttosto noioso alla lettura. Il complesso sistema di sottotesti della monografia tacitiana si sarebbe mostrato certo ancora assai efficace dal punto di vista della persuasione ideologica.

Bibliografia e dittiografia

Classificazione PEGI, https://pegi.info (seen 19.11.2025).

Aesinas (manoscritto della Germania), http://digitale.bnc.roma.sbn.it/tecadigitale/manoscrittoantico/BNCR_Ms_VE_1631/BNCR_Ms_VE_1631/1. Seen 19.11.25

Audano 2021: Sergio Audano (ed.), *Tacito. Germania*. *Saggio introduttivo, nuova traduzione e note*, Santarcangelo di Romagna.

Anon. 2023: Le Monde avec AFP, *Claude Guillon, auteur de «Suicide mode d'emploi», est mort*, in: «Le Monde» 20.1.2023, https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2023/01/20/claude-guillon-auteur-de-suicide-mode-d-emploi-est-mort_6158691_3382.html (seen 19.11.25).

Barca 2018: Francesca Barca, *Suicidio. Istruzioni per l'uso. Storia di un libro censurato in Francia*, Gli stati generali, https://www.glistatigenerali.com/editoria/suicidio-istruzioni-per-luso-storia-di-un-libro-censurato-francia/ (seen 19.11.25).

Chauveau 1995: Loïc Chauveau, *13 ans après, les auteurs e l'éditeur de* Suicide mode d'emploi *en procès*, in: «Liberation» 16, 2, https://www.liberation.fr/culture/1995/02/16/13-ans-apres-les-auteurs-et-l-editeur-de-suicide-mode-d-emploi-en-proces_123067/ (seen 19.11.25).

Guillon/Le Bonniec 1982: Claude Guillon and Yves Le Bonniec, *Suicide. Mode d'emploi. Histoire, technique, actualité*, Paris.

Krebs 2012: Christopher B. Krebs, *A Most Dangerous Book: Tacitus's Germania from the Roman Empire to the Third Reich*, London.

Luiselli 1992: Bruno Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma.

Magno 2021: Michele Magno, *Tacito fa paura*, in: «Il Foglio» 20/03/2021, https://www.quodlibet.it/recensione/4650 (seen 19.11.25).

Maslow 1966: Abraham H. Maslow, *The Psychology of Science: A Reconnaissance*, New York.

Rowling 2000 [=1999]: Joanne K. Rowling, *Harry Potter e il prigioniero di Azkaban* (trad. italiana di Beatrice Masini), Milano.

Strack/Mussweiler 1997: Fritz Strack and Thomas Mussweiler, *Explaining the Enigmatic Anchoring Effect: Mechanisms of Selective Accessibility*, in: «Journal of Personality and Social Psychology» 73, 437–446.

Wegner *et al.* 1987: Daniel M. Wegner, David J. Schneider, Samuel R Carter and Teri L. White, *Paradoxical Effects of Thought Suppression*, in: «Journal of Personality and Social Psychology» 53, 1, 5–13.

potenzialmente problemi rilevanti. E anche nella versione scritta del mio contributo il testo si trova citato *antiquo more* nelle note; non me la sono sentita di includere nella bibliografia finale "Hitler 1925".

Pauline Duchêne

«When in doubt, follow Tacitus»: Svetonio, autore pericoloso?

Quando decisi di preparare la mia tesi magistrale su Svetonio, una mia insegnante mi disse: «Ah, sì, *Rome Soir*!», paragonando i *Cesari* ad un vecchio tabloid francese intitolato *France Soir*. Più avanti, quando, durante il dottorato, ho messo a confronto le scelte storiografiche di Tacito con quelle di Svetonio,[1] trovandomi per caso in un monastero a parlarne con un frate che aveva insegnato latino e greco, questi mi disse: «Un'altra volta parleremo del tuo argomento, ma solo di Tacito. Di Svetonio, no. Veramente, no…» con un'aria un po' disgustata. Adesso, come docente, incontro regolarmente colleghi che, se non criticano sempre Svetonio, molto spesso ritengono che non sia da sottoporre all'attenzione di tutti, specialmente degli studenti in Storia, che non sarebbero ancora in grado di individuarne errori, fatti indebitamente presentati come ricorrenti e dicerie. Infatti, anche studiosi che lo prendono sul serio insistono sulla sua "pericolosità".[2] Svetonio sembra dunque trattato in una maniera abbastanza simile a quella con la quale Quintiliano valuta Seneca in riferimento ai suoi studenti di retorica: gli si riconosce un merito letterario, ma si considera che debba essere rivolto a persone con una certa competenza, per evitare che lo imitino senza criticarlo.[3]

1 Questa tesi di dottorato è poi diventata Duchêne 2020. In riferimento alla citazione contenuta nel titolo del presente contributo, questo consiglio fu rivolto a una mia amica e collega, Phoebe Garrett, da un suo professore. La ringrazio di aver accettato che io lo usi come titolo per questo articolo. Ringrazio anche Elisa Della Calce e Simone Mollea per avermi proposto di contribuire a questo volume, anche se non ho potuto partecipare al convegno iniziale.

2 Cf. ad esempio Wallace-Hadrill 1983, 1, che lo presenta come non all'altezza di Tacito e parla, a p. 9, di «non storia» riguardo ai *Cesari*, o Gascou 1984, la cui seconda parte tratta dei problemi da tenere in conto per un uso storico di Svetonio.

3 Cf. Quint. *Inst.* 10.1.125–131: *Ex industria Senecam in omni genere eloquentiae distuli* […] *Quem non equidem omnino conabar excutere, sed potioribus praeferri non sinebam* […] *Multae in eo claraeque sententiae, multa etiam morum gratia legenda, sed in eloquendo corrupta pleraque atque eo perniciosissima quod abundant dulcibus uitiis* […] *sic quoque iam robustis et seueriore genere satis firmatis legendus uel ideo quod exercere potest utrimque iudicium. Multa enim, ut dixi, probanda in eo, multa etiam admiranda sunt, eligere modo curae sit*, «Ho di proposito rinviato il discorso su Seneca in ogni genere di eloquenza […] Per quel che mi riguardava, non cercavo di escluderlo del tutto, ma non lasciavo che fosse valutato più di autori da preferire […] Ci sono in lui molte frasi famose, c'è anche molto da leggere riguardo alla condotta, ma nella sua eloquenza la maggior parte è corrotta e dannosissima perché piena di difetti seducenti […] così è da far leggere a studenti già affermati e abbastanza solidi grazie a un tipo [*scil.* di eloquenza] più severo o perché possono esercitare il loro giudizio in entrambi gli ambiti [*scil.* morale e eloquenza]. In-

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-005

Questo tipo di considerazione si capisce solo se ci si ricorda dell'evoluzione della storiografia dal XIX secolo in poi, particolarmente in Germania, con la relativa ricerca di "scientificità";[4] tuttavia, si tende a dimenticare che, per secoli, Svetonio è stato considerato come un autore serio e degno di fede, al punto da essere l'unico citato per nome come fonte storica da Girolamo nella prefazione della sua traduzione completata e ampliata della *Cronica* di Eusebio di Cesarea e da essere chiamato σοφώτατος, "estremamente erudito", da Giovanni Malalas, altro autore di una *Cronica* nel VI secolo:[5] Svetonio è stato dunque per molto tempo anche apprezzato come storico e siamo piuttosto noi moderni a considerarlo "pericoloso". È ragionevole, però, la nostra diffidenza? Non viene principalmente dal fatto che il suo modo di presentare il suo materiale nei *Cesari* è agli antipodi della nostra maniera di scrivere la storia e, dunque, ci induce a preferire, relativamente al primo secolo del Principato, Tacito, oppure Cassio Dione, sebbene, per quest'ultimo, vi sia una maggior distanza temporale? Non si può negare che la mancanza di credito di cui soffre Svetonio abbia basi solide e motivate, ma non è neppure una ragione per fidarsi ciecamente di quello che scrivono gli altri storici antichi, perché solo un approccio "incrociato" alle fonti storiche antiche permette di metterci il più possibile al riparo dagli errori derivanti da una differenza di concezione fra noi e loro.

1 Svetonio, autore da usare cautamente

Che Svetonio non sia un autore le cui affermazioni possano essere riprese senza doversi prima accertare della loro affidabilità è un dato di fatto: tanto il suo modo di trattare il materiale storico a disposizione quanto la sua stessa concezione del genere biografico hanno come conseguenza una pratica molto diversa

fatti, come ho detto, c'è molto da approvare in lui, molto anche da ammirare, purché la scelta sia fatta con cura». Per Cizek 2012, la critica mira più ai discepoli di Seneca che a Seneca stesso. Per una messa in prospettiva nella discussione romana sulla necessità di fare evolvere lo stile letterario, cf. Dominik 1997. Sull'imitazione di Sen. *Ep*. 114 da parte di Quintiliano, precisamente nella parte dell'*Institutio oratoria* dove lo critica, cf. Taoka 2011, 126–131 (per contro, ho varie riserve sulle sue altre conclusioni). Tutte le traduzioni proposte qui sono personali e i testi antichi tratti dalle edizioni Belles Lettres, tranne per Cassio Dione, per il quale i testi estratti dai libri 55 e 56 provengono dall'edizione Teubner di Boissevain e quelli dai libri 57 et 58 da Platon 2015. Per un'eccellente analisi di questo passaggio, cf. Laureys 1991.

4 Per un ottimo riassunto della maniera di concepire la disciplina storica in quel periodo, si veda Inglebert 2014, 757–783.

5 Cf. Hier. *Chron. praef.* p. 6 Helm e Johan. Mal. *Chron.* 2.8 Thurn.

dalla nostra, anche se perfettamente accettata dai suoi contemporanei.[6] Basterà un esempio fra tanti per illustrarlo. Al paragrafo 61 della *Vita di Tiberio*, Svetonio afferma che Tiberio diede libero corso all'espressione della sua crudeltà dopo l'esecuzione di Seiano e, per evitare che il suo racconto divenga troppo lungo, dichiara che non evocherà tutti gli esempi uno ad uno, ma solo quelli rappresentativi.[7] Perciò il lettore sa perfettamente che il seguito sarà presentato senza entrare molto nei dettagli, il che si concretizza poi con l'evocazione di categorie di persone e/o l'uso di pronomi ed espressioni impersonali, senza citare alcun nome[8]. All'interno di questa enumerazione, un esempio in particolare è degno di attenzione:

> Immaturae puellae, quia more tradito nefas esset uirgines strangulari, uitiatae prius a carnifice, dein strangulatae.
>
> Giovanissime ragazze, sotto il pretesto che i costumi tradizionali vietavano assolutamente di strangolare vergini, furono prima stuprate dal boia, poi strangolate. (Suet. *Tib*. 61.14)

Siamo quasi alla fine della lista di esempi, dunque vicini al culmine del crescendo spesso usato da Svetonio per dare un'impressione di "spirale criminale":[9] qui alla giovanissima età delle ragazze, *immaturae*, cioè neanche in età da matrimonio, e all'orribile sorte che loro spetta prima di perdere la vita si aggiunge una dimensione sacrilega, con l'evocazione del *mos maiorum* (*more tradito*), la parola *nefas* e la costruzione *quia* + congiuntivo, che presenta l'argomento di "rispetto" delle leggi umane e divine come un pretesto per dare campo libero ad una crudeltà gratuita. La posizione finale dell'esempio nella categoria *saeuitia* e il passaggio

6 Rinvio a Gascou 1984 e Duchêne 2020 per l'atteggiamento di Svetonio riguardo al suo materiale storico. Per il fatto che il pubblico antico accettasse più facilmente di noi delle libertà prese relativamente alla verità storica, cf. Duchêne 2021.

7 Suet. *Tib*. 61.3: *Singillatim crudeliter facta eius exequi longum est; genera, uelut exemplaria saeuitiae, enumerare sat erit*, «Fare la lista, uno a uno, di ciò che la sua crudeltà gli fece fare sarebbe lungo; basterà passare in rassegna esempi che ne sono rappresentativi».

8 Cf. Suet. *Tib*. 61.4–17: *Nullus a poena hominum cessauit dies* […], *Accusati damnatique multi* […], *Interdictum ne* […], *Decreta accusatoribus* […], *Nemini delatorum* […], *Omne crimen* […], *Obiectum est poetae* […], *obiectum est et storico* […], *animaduersum statim* […], *Quibusdam custodiae traditis* […], *Citati ad causam* […], *Nemo punitorum* […], *Immaturae puellae* […], *Mori uolentibus* […], («Nessun giorno fu un ostacolo per castigare qualcuno […], Molti accusati e condannati […], Fu vietato di […], Furono decretati per gli accusatori […], A nessun delatore […], Tutte le accuse […], Si rimproverò ad un poeta […], si rimproverò anche a uno storico […], furono presi immediatamente severi provvedimenti […], Alcuni mandati in custodia […], Gente convocata per difendersi […], Nessuno dei puniti […], Giovanissime ragazze […], A quelli che volevano morire […]»).

9 Su questo punto, cf. Duchêne 2020, 140–144.

supplementare all'orrore che contiene conducono il lettore, nonostante gli indicativi perfetti *uitiatae* <*sunt*> e *strangulatae* <*sunt*>, a considerare che quei fatti furono commessi diverse volte, se non che fossero addirittura abituali. Tuttavia, una comparazione con quanto riportato da Tacito, anche se il suo resoconto è lacunoso relativamente a questa parte del regno di Tiberio, presenta una sola corrispondenza su questo punto, a proposito della figlia di Seiano:

> Placitum posthac ut in reliquos Seiani liberos aduerteretur, uanescente quamquam plebis ira ac plerisque per priora supplicia lenitis. Igitur portantur in carcerem filius imminentium intellegens, puella adeo nescia ut crebro interrogaret quod ob delictum et quo traheretur neque facturam ultra et posse se puerili uerbere moneri. Tradunt temporis eius auctores, quia triumuirali supplicio adfici uirginem inauditum habebatur, a carnifice laqueum iuxta compressam; exim, oblisis faucibus, id aetatis corpora in Gemonias abiecta.
>
> Si decise dopo di infierire sugli ultimi figli di Seiano, benché l'ira della plebe stesse sparendo e la maggior parte della gente si fosse calmata nel corso dei precedenti supplizi. Perciò furono condotti in carcere il figlio, che capiva quello che gli stava per accadere, e la giovane figlia, così inconsapevole che non smetteva di chiedere cosa avesse fatto di male e dove la si trascinasse e diceva che non lo avrebbe più fatto d'ora in poi e che poteva essere punita con la frusta per i bambini. Autori di quell'epoca riferiscono che, siccome si considerava inaudito che una vergine fosse punita con la pena capitale, fu violentata dal boia accanto al laccio; poi, una volta strangolati, i loro corpi così giovani furono gettati alle Gemonie. (Tac. *Ann.* 5.9.1–2)

Il racconto tacitiano contiene gli stessi temi di quello svetoniano: insistenza sulla tenerissima età dei due condannati (inconsapevolezza totale della bambina, che contrasta con la rassegnazione di suo fratello, evocazione dei castighi riservati ai più piccoli, precisazione *id aetatis* alla fine) e allusione al fatto che non si potesse ricordare un precedente almeno riguardo l'esecuzione della ragazzina (*inauditum habebatur*). Tacito non fa ricorso esplicitamente all'idea di sacrilegio,[10] né presenta lo stupro della piccola come causato solo dalla crudeltà di Tiberio (*quia* è stavolta seguito dall'indicativo, dunque un motivo c'era, comunque fosse valutato), ma le due esecuzioni appaiono dall'inizio come assolutamente non necessarie, poiché non richieste dall'opinione pubblica.[11] Non ci sono quindi dubbi sul

10 Quest'idea doveva comunque essere abbastanza implicita nell'assenza di un precedente, perché Cassio Dione usa l'espressione ὡς οὐχ ὅσιον, «visto che era sacrilegio», per spiegare lo stupro prima dell'esecuzione (cf. Cass. Dio 58.11.5); l'ambivalenza della congiunzione ὡς non permette qui di determinare se per lui fosse un pretesto o una vera ragione. Per le motivazioni religiose che potrebbero spiegare questo stupro, in particolare l'antichissimo rito di esecuzione delle vestali che non avevano rispettato il loro voto di castità, cf. Lugand 1930.

11 L'incomprensione della bambina sottolinea anche il fatto che lei non rappresentasse in alcun modo una minaccia per il potere.

fatto che si tratti dello stesso episodio, forse desunto dagli stessi *temporis eius auctores*,[12] il cui carattere contemporaneo spiega forse perché Svetonio sembri considerare quel particolare come così accertato da non dover menzionare dove avesse trovato il racconto.[13]

Di conseguenza, l'allusione all'episodio nella *Vita di Tiberio*, anche tenendo conto del suo carattere ellittico e della sua appartenenza ad una lista con più esempi, è ingannevole, essendo il plurale *immaturae puellae* in realtà la generalizzazione impropria di un solo episodio isolato[14] e ben identificato dalla tradizione storica antica del regno di Tiberio. Lo conferma successivamente il passaggio corrispondente della *Storia romana* di Cassio Dione, che non evoca altri casi simili.[15] Svetonio non ha inventato niente, ma, inserendo così quell'episodio nella sua enumerazione, dimostra di aver prediletto l'immagine della crudeltà dell'imperatore e l'effetto letterario da produrre sul lettore e finisce così col rinunciare ad una rappresentazione che fosse la più fedele possibile ai fatti storici. Non è consigliabile quindi sottoporre questo passo a studenti che non abbiano la pur minima familiarità con le abitudini narrative svetoniane, a maggior ragione perché, in virtù del suo contenuto, è probabile che questo episodio resti impresso nella loro memoria.

2 Svetonio, autore comunque da non scartare

Quanto detto sopra non significa che si possa fare sempre affidamento su Tacito o Cassio Dione, e poi eventualmente solo verificare che cosa affermi Svetonio sull'argomento: infatti, anche questi altri due storici che scrissero sugli inizi del Principato possono rivelarsi "pericolosi" se usati senza una minima conoscenza della loro concezione di come si debba scrivere di storia. Un altro episodio del regno di Tiberio ne è una buona illustrazione: quello della morte dell'imperatore. Tacito ne parla nel capitolo 45 del libro VI, quando Tiberio si considera ormai troppo vecchio per ricevere nuovi onori e cominciano così ad attuarsi le premesse del regno di Caligola (Tac. *Ann.* 6.45.2–3). Il capitolo 46 riporta poi la riflessione dell'imperatore sul nominare o meno ufficialmente un erede, mentre i capitoli da 47 a 49 presentano la morte di diverse persone come presagi di quello che sarà il

12 Secondo Koestermann 1965, *ad loc.*, 236, Tacito rimanda a questi autori per evitare un'accusa di malevolenza.

13 Cf. anche Cass. Dio 58.11.5, che non allude neanche lui ad alcuna fonte.

14 Sul carattere abituale di questo procedimento letterario in Svetonio, cf. Gascou 1984, 450–456.

15 Cf. Cass. Dio 58.11.5.

prossimo governo. È infine il capitolo 50 a trattare propriamente della morte di Tiberio, raccontando come questi provò invano a nascondere la perdita progressiva delle sue forze e le reazioni conseguenti della sua cerchia più intima (Tac. *Ann.* 6.50.1–4). Il lettore incontra poi una descrizione relativamente breve delle circostanze precise in cui l'imperatore morì:

> XVII kal. Apriles, interclusa anima, creditus est mortalitatem expleuisse; et multo gratantum concursu ad capienda imperii primordia C. Caesar egrediebatur, cum repente refertur redire Tiberio uocem ac uisus uocarique qui recreandae defectioni cibum adferrent. Pauor hinc in omnes et ceteri passim dispergi, se quisque maestum aut nescium fingere; Caesar, in silentium fixus, a summa spe nouissima exspectabat. Macro, intrepidus, opprimi senem iniectu multae uestis iubet discedique a limine. Sic Tiberius finiuit, octauo et septuagesimo aetatis anno.
>
> Il diciassettesimo giorno prima delle calende di aprile, siccome aveva smesso di respirare, si credette che fosse arrivato alla fine della sua vita mortale; e, con un grande afflusso di persone che si congratulavano, Caligola stava uscendo per impossessarsi dei primi poteri imperiali quando, all'improvviso, fu annunciato che Tiberio parlava e vedeva di nuovo e chiedeva che gli si portasse cibo per rimediare alla sua debolezza. Dopo questo, tutti furono presi dal panico, gli altri si dispersero dappertutto, ciascuno fece finta di affliggersi o di non sapere niente; Caligola, immobile fino al silenzio, dopo le sue grandissime speranze aspettava l'estrema condanna. Ma Macrone, senza tremare, diede l'ordine di soffocare il vecchio gettandogli sopra molti indumenti e di allontanarsi dalla soglia della sua stanza. Così finì Tiberio, nel suo settantottesimo anno. (Tac. *Ann.* 6.50.4–5)

La maestria di questo racconto è immediatamente visibile: Tacito continua a intrecciare notizie sullo stato di Tiberio con gli "inizi" del nuovo regno, focalizzando tutta la scena non sull'imperatore agonizzante, ma su Caligola che sta per essere intronizzato, sicché Tiberio muore sul piano narratologico anche prima di quello fisico. L'alternanza fra verbi con tempi al passato (*creditus est*, *egrediebatur*, *exspectabat*, *finiuit*) e al presente o all'infinito storico (*refertur*, *dispergi*, *fingere*, *iubet*) dà al lettore l'impressione di assistere veramente alla scena.[16] Dal punto di vista storico, questo racconto sembra anche confermato, seppur con qualche differenza, da quello di Cassio Dione:

> οἷα ἐν γήρᾳ καὶ νόσῳ μὴ ὀξείᾳ, κατὰ βραχὺ μαραινόμενος τοτὲ μὲν ὅσον οὐκ ἀπεψύχετο, τοτὲ δὲ ἀνερρώννυτο, κἀκ τούτων πολλὴν μὲν ἡδονὴν τοῖς τε ἄλλοις καὶ τῷ Γαΐῳ ὡς καὶ τελευτήσων, πολὺν δὲ καὶ φόβον ὡς καὶ ζήσων, ἐνεποίει. Δείσας οὖν ἐκεῖνος μὴ καὶ ἀληθῶς ἀνασωθῇ, οὔτε ἐμφαγεῖν τι αἰτήσαντι αὐτῷ ὡς καὶ βλαβησομένῳ ἔδωκε, καὶ ἱματία πολλὰ

16 Cf. il commento di P. Wuilleumier nella sua edizione per la CUF, p. 129, n. 1: «le récit est sobre et pathétique».

καὶ παχέα ὡς καὶ θερμασίας τινὸς δεομένῳ προσέβαλλε, καὶ οὑτῶς ἀπένιξεν αὐτὸν, συναραμένου πη αὐτῷ καὶ τοῦ Μάκρωνος.

Come succede durante una vecchiaia con una malattia a sviluppo lento, si consumò poco a poco: ora quasi esalava l'ultimo respiro, ora riprendeva forze, e, a seconda di questo, a volte provocava un gran piacere a tutti, specialmente a Caligola, perché sembrava dover morire, ma a volte anche una grande paura, perché sembrava dover vivere. Caligola temette dunque che si salvasse veramente: prescrisse di non dargli da mangiare se lo richiedesse, sotto il pretesto che gli avrebbe anche fatto male, e allo stesso tempo gli faceva mettere sopra molti mantelli spessi pretendendo che avesse bisogno di calore. Così lo soffocò, con qualche aiuto anche di Macrone. (Cass. Dio 58.28.2–3)

In questo passaggio è Caligola, non il prefetto del pretorio Macrone, a prendere l'iniziativa di far soffocare Tiberio per accelerare la sua agonia, e la focalizzazione rimane un po' più a lungo sul vecchio imperatore, ma, tranne per questi particolari, il racconto di Cassio Dione è molto simile a quello di Tacito: si alternano speranza e paura nell'assistere il *Princeps* a seconda dell'evoluzione della sua salute, poi viene presa la decisione di usare indumenti pesanti per porre fine alla sua vita. Su questa base, si potrebbe dunque pensare di avere una buona idea delle circostanze precise in cui avvenne la morte di Tiberio, concludendo perfino con un assassinio da parte di Caligola o di Macrone. È solo leggendo il capitolo corrispondente in Svetonio che si capisce che in realtà non se ne può essere così sicuri:

tempestatibus et ingrauescente ui morbi retentus, paulo post obiit in uilla Lucullana, octauo et septuagesimo aetatis anno, tertio et uicesimo imperii, XVII. kal. Ap. Cn. Acerronio Proculo C. Pontio Nigrino consulibus. Sunt qui putent uenenum ei a Gaio datum lentum atque tabificum; alii in remissione fortuitae febris cibum desideranti negatum; nonnulli puluinum iniectum, cum extractum sibi deficienti anulum mox resipiscens requisisset. Seneca eum scribit intellecta defectione exemptum anulum quasi alicui traditurum parumper tenuisse, dein rursus aptasse digito et compressa sinistra manu iacuisse diu immobilem; subito uocatis ministris ac nemine respondente consurrexisse nec procul a lectulo deficientibus uiribus concidisse.

Trattenuto dal cattivo tempo e dalla sua malattia che peggiorava, morì poco dopo nella villa di Lucullo, nel suo settantottesimo anno, il ventitreesimo del suo regno, il diciassettesimo giorno prima delle calende di aprile, sotto il consolato di Gneo Acerronio Proculo e Gaio Ponzio Nigrino. Ci sono alcuni che pensano che Caligola gli abbia dato un veleno che consuma lentamente; altri che, mentre si riprendeva da una febbre occasionale, gli si sia rifiutato il cibo che desiderava; alcuni che, mentre agonizzava, gli sia stato tolto il suo anello, ma che abbia ripreso coscienza e lo abbia richiesto, e quindi che un cuscino gli sia stato applicato sopra. Seneca scrive che, quando capì che stava morendo, si tolse l'anello come se stesse per trasmetterlo a qualcuno, lo tenne un po' di tempo, poi lo rimise al dito e, serrando la mano sinistra, giacque a lungo immobile; poi, siccome aveva chiamato subito i servitori e

> nessuno gli rispondeva, si alzò e, abbandonato dalle sue forze, cadde poco lontano dal letto. (Suet. *Tib*. 73.2–4)

Se la data e l'età di Tiberio corrispondono a quelle menzionate da Tacito, il resto del paragrafo ci fa conoscere tutti i racconti che circolavano a proposito di quell'evento,[17] permettendo così di sapere che la versione di Tacito e Cassio Dione non solo è lungi dall'essere l'unica valida, ma è anche costruita a partire da diverse fonti, che contenevano quattro cause possibili di morte: malattia, veleno, inedia forzata, soffocamento. Il testo di Svetonio mostra anche che l'episodio aveva dato luogo a elaborazioni letterarie, combinando ad esempio malattia e inedia (versione attribuita ad *alii*), spiegando la malattia con un avvelenamento (versione dei *sunt qui putent*) o aggiungendo dettagli sulle circostanze precise, come il problema dell'anello da trasmettere (versione di Seneca).[18] In tal contesto s'inscrivono i racconti di Tacito e di Cassio Dione, che combinano entrambi malattia, inedia e soffocamento finale, malgrado il fatto che quest'ultima causa di morte sia sostenuta da poche fonti, poiché Svetonio la attribuisce a *nonnulli.* Egli stesso non prende veramente posizione, dato che il suo testo molto laconico dà piuttosto l'impressione di propendere per una malattia,[19] ma il legame fra *ingrauescenti ui morbi retentus* e *paulo post obiit* non è reso esplicito, il che lascia uno spazio narrativo sufficiente per inserire elementi quali l'inedia forzata e/o il soffocamento.

Più interessante ancora è la comparazione con il passo della *Vita di Caligola* che tratta dello stesso evento:

> Per hanc [scil. Enniam Naeuiam, Macronis uxorem] insinuatus Macroni, ueneno Tiberium adgressus est, ut quidam opinantur, spirantique adhuc detrahi anulum et, quoniam suspicionem retinentis dabat, puluinum iussit inici atque etiam fauces manu sua oppressit, liberto qui ob atrocitatem facinoris exclamauerat confestim in crucem acto. Nec abhorret a ueritate, cum sint quidam auctores ipsum postea etsi non de perfecto, at certe de cogitato quondam parricidio professum; gloriatum enim assidue in commemoranda sua pietate, ad ulciscendam necem matris et fratrum introisse se cum pugione cubiculum Tiberii et miseri-

17 Non sono quindi d'accordo con Wuilleumier 1975, 128 n. 3, che commenta: «Suétone ajoute plusieurs anecdotes». Questi non sono aneddoti, ma versioni diverse dello stesso evento.

18 Cf. Turcan 2018, 310: «Tacite et Dion Cassius paraissent tributaires de ragots dont les opinions publiques sont friandes et qui auront germé moins d'un siècle plus tard». Per Lyasse 2011, 208, questi aggiunti «ne font qu'ajouter un côté sordide à la mort de Tibère, à l'image de sa vie en général et de ses dernières années en particulier». Per Seager 2005, 207, un lungo silenzio da parte di Tiberio spiegherebbe che Caligola e Macrone abbiano creduto che fosse morto, così come il suo chiamare i suoi servitori sarebbe l'origine della versione secondo la quale sarebbe morto di inedia sforzata.

19 Questa tipologia di morte è quella oggi maggiormente accreditata: cf. ultimamente Turcan 2018, 309–310, che esita fra disordini intestinali, basandosi su Plin. *HN* 26.9, e polmonite (però Turcan, a p. 312, parla di vecchiaia).

> cordia correptum abiecto ferro recessisse; nec illum, quanquam sensisset, aut inquirere quicquam aut exequi ausum.
>
> Insinuatosi tramite lei [cioè: Ennia Nevia, moglie di Macrone] nelle grazie di Macrone, fece ricorso al veleno contro Tiberio, come pensano certe persone. Diede l'ordine di togliergli l'anello mentre respirava ancora e, siccome dava l'impressione di volerlo trattenere, di applicargli un cuscino sopra; poi lo strangolò pure con le proprie mani, dopo aver fatto crocifiggere immediatamente un liberto che aveva emesso un grido davanti a quell'orribile crimine. E questo non è incompatibile con la verità, visto che, secondo certi autori, Caligola stesso, dopo, aveva confessato non di aver compiuto quel parricidio, ma senza dubbio di averci a volte pensato; infatti si vantava in continuazione, quando celebrava la sua pietà filiale, di essere entrato con un pugnale nella stanza di Tiberio per vendicare la morte di sua madre e dei suoi fratelli e, preso dalla misericordia, di aver gettato la sua arma e di essersi ritirato; e Tiberio, benché se ne fosse reso conto, non aveva osato né fare domande né perseguirlo. (Suet. *Cal.* 12.4–5)

Questo testo è molto simile a quello che si legge in Tacito e Cassio Dione, nel senso che contiene un racconto "unificato", usando anch'esso elementi tratti dalle diverse versioni dettagliate nella *Vita di Tiberio*: l'avvelenamento si sostituisce alla malattia, come per i *sunt qui putent*, e la questione dell'anello da trasmettere diventa la causa del soffocamento, come per i *nonnulli*. Di nuovo, è Caligola ad essere presentato come il responsabile dell'assassinio, con gli ulteriori dettagli dello strangolamento con le proprie mani e della condanna alla crocifissione del liberto, la cui incapacità a reprimere un grido davanti a quello di cui era testimone sottolinea più palesemente l'orrore dell'atto.[20] In nessun momento Svetonio presenta questa versione come quella che preferisce, poiché l'attribuisce a dei *quidam*; tuttavia, senza neppure dire che Caligola è stato effettivamente implicato nella morte di Tiberio[21], spiega come si sia arrivati in seguito ad affermarlo: dopo il suo avvento, l'imperatore stesso riconosceva di averci pensato e raccontava pure di averci provato una volta, arrivando fino ad introdursi armato nella stanza di Tiberio in un momento in cui era una preda facile. Le versioni in cui la morte del vecchio *Princeps* è provocata intenzionalmente sono quindi basate su almeno un elemento vero,[22] la degradazione della sua salute, che viene interpretata come segno di avvelenamento, e forse su dichiarazioni del suo successore mi-

20 Cf. Wardle 1994, *ad loc.*, 147, che considera anche lui questi dettagli come «αὔξησις τῶν πράξεων». Hurley 1993, *ad loc.*, 35–36, si contenta di presentarli come «problematical». Per Levick 1976, 219, l'origine di queste versioni diverse sarebbe l'impopolarità ulteriore di Caligola.

21 *Nec abhorret a ueritate* è una maniera abbastanza astuta di affermare che non è vero, senza dire neanche che è completamente falso.

22 Cf. anche Koestermann 1965, *ad loc.*, 366, che dichiara che queste versioni sono cresciute sulla verità storica e Turcan 2018, 311: «on a le sentiment que l'historiographie avait tendance à aggraver les faits en les dramatisant». Per diversi esempi di come versioni "narrativizzate" potevano

ranti a ostentare la sua *pietas* per la sua *familia*.[23] Tale base "fattuale" può spiegare il loro successo e la loro persistenza fino almeno a Cassio Dione,[24] più di due secoli dopo. Tuttavia, quest' episodio è una buona illustrazione delle difficoltà a monte della storiografia antica: essendo principalmente concepita come testo retorico e letterario, è abbastanza complicato, per non dire impossibile, assicurarsi del tutto dell'affidabilità di ciò che ciascun autore ci racconta.

3 Autori pericolosi?

Pare quindi abbastanza chiaro che non siano solo certi autori, precisamente identificati, ad essere "pericolosi" per chi vuole indagare la storia di Roma e specialmente il primo Principato: anche se la probabilità di distorsione dei fatti sembra più alta per alcuni rispetto ad altri, occorre comunque diffidare di tutti e l'unico modo di assicurarsi un minimo di garanzia, oltre ad un'attenzione costante agli effetti letterari presenti nei loro testi, è compararli fra di loro per avere accesso ai loro "retroscena" e capire meglio le loro intenzioni. Le ragioni che hanno condotto Augusto a scegliere Tiberio come erede sono un buon esempio dei risultati che si possono ottenere con tale metodo.

Il passo corrispondente degli *Annali* di Tacito è celebre e ha dato luogo a numerosi commenti su come Augusto si sia finalmente deciso ad adottare il figlio maggiore di Livia, malgrado le loro concezioni diverse sulla gestione del potere:[25]

> Vt Agrippa uita concessit, Lucium Caesarem euntem ad Hispanienses exercitus, Gaium remeantem Armenia et uulnere inualidum mors fato propera uel nouercae Liuiae dolus abstulit, Drusoque pridem exstincto, Nero solus e priuignis erat, illuc cuncta uergere: filius, collega imperii, consors tribuniciae potestatis adsumitur omnesque per exercitus ostentatur, non obscuris, ut antea, matris artibus, sed palam hortatu. Nam senem Augustum deuinxerat adeo uti nepotem unicum, Agrippam Postumum, in insulam Planasiam proiecerit, rudem sane bonarum artium et robore corporis stolide ferocem, nullius tamen flagitii compertum. At hercule Germanicum, Druso ortum, octo apud Rhenum legionibus imposuit adscirique

essere sviluppate usando elementi veri per accrescere la loro credibilità, cf. Duchêne 2020, 89–123.

23 Su questo punto, cf. Suet. *Calig*. 15.1–2.

24 Dopo di lui, l'*Epitome de Caesaribus* 2.10 dice che Tiberio è morto *insidiis Caligolae*, «per un complotto di Caligola». Aurelio Vittore è più circospetto e presenta la sua morte come causata da *febri an insidiis*, «una febbre o un complotto» (*Caes.* 3.1).

25 Su questo, cf. in particolare Levick 1976, *passim*. La bibliografia sulle circostanze dell'adozione di Tiberio da parte di Augusto è molto ampia; perciò, mi limito qui a rimandare a Instinsky 1966 e ai più recenti Seager 2013, Stevenson 2013 e Vout 2013.

per adoptionem a Tiberio iussit, quamquam esset in domo Tiberii filius iuuenis, sed quo pluribus munimentis insisteret.

Quando Agrippa morì, una morte accelerata dal destino o un'insidia della loro matrigna Livia portò via Lucio Cesare, che si dirigeva verso gli eserciti di Spagna, e Gaio, che tornava dall'Armenia ed era indebolito da una ferita. Essendo Druso morto prima, Tiberio rimase l'unico dei suoi figliastri; tutto fu conferito a lui: fu assunto come figlio, collega di governo, associato alla potestà tribunizia e presentato a tutti gli eserciti, non per effetto, come prima, degli stratagemmi nascosti di sua madre, ma con esortazioni pubbliche. Infatti aveva così avvinto il vecchio Augusto da fargli inviare nell'isola di Planasia il suo unico nipote, Agrippa Postumo, che, certo, non era istruito e la sua forza fisica rendeva stupidamente feroce, ma che non era stato colpevole di alcun crimine. Ma, per Ercole, Augusto, per poggiare su un maggior numero di forme di difesa, mise Germanico, il figlio di Druso, alla testa delle otto legioni presso il Reno e ordinò che venisse adottato da Tiberio, benché ci fosse un figlio giovane nella casa di costui. (Tac. *Ann.* 1.3.3–5)

Tacito descrive qui, in maniera sia esplicita che implicita, le circostanze in cui Augusto si trovò a fare di Tiberio il suo erede. Esplicitamente, sottolinea l'influenza di Livia, che fa di tutto per favorire suo figlio, prima discretamente, poi apertamente (*non obscuris, ut antea, matris artibus, sed palam hortatu*), e ridurre quanto possibile la forza del legame diretto fra l'imperatore e Agrippa Postumo (*nepotem unicum*). Questo spiega due scelte narrative, quella di suggerire che lei abbia potuto essere responsabile anche della morte dei fratelli maggiori del ragazzo (*mors fato propera aut nouercae Liuiae dolus*) e quella di presentare Augusto come completamente alla sua mercé (*senem Augustum deuinxerat*). Tuttavia, non sembra al lettore che questa influenza sia così assoluta da fargli fare tutto quello che desidera,[26] perché questa scena contiene anche tracce implicite di resistenza da parte dell'imperatore: infatti la lunghissima subordinata in cui *ut* introduce il racconto, col suo enumerare tutti gli eredi alternativi a Tiberio (Agrippa, Lucio, Gaio, Druso), per poi finire con *Nero solus e priuignis erat*, sottolinea che questi era una scelta *par défaut*, che non è stata fatta liberamente e con entusiasmo.[27] Quest'impressione è poi confermata dall'ultima frase sull'adozione di Germanico, presentata non solo come un ordine (*iussit*), ma anche come non necessaria, visto che Tiberio aveva già un figlio, Druso II, come erede naturale. In tale contesto, la nomina di

26 Lyasse 2011, 75 fa giustamente notare che, per quanta influenza Livia abbia potuto avere su Augusto, comunque questa non era stata sufficiente in precedenza per far richiamare Tiberio dal suo esilio a Rodi.

27 Sulle circostanze che hanno gradualmente portato Augusto a scegliere Tiberio come erede, in particolare il delicato problema della dimensione dinastica delle sue scelte successive, cf. Stevenson 2013.

Germanico a capo delle otto legioni germaniche, rinforzata dall'esclamazione *hercule*, appare come una sorta di "compenso" per la necessità di adottare Tiberio.[28] La situazione sembra dunque abbastanza chiara, purché non si leggano i passi corrispondenti delle *Vite* svetoniane.

Il primo passo in questione si trova prevedibilmente nella *Vita di Augusto*, dove, stranamente, Svetonio non riserva una rubrica alla difficile scelta del suo erede, preferendo alludervi *en passant* nella parte che evoca le sue delusioni nei confronti della sua discendenza:

> Sed laetum eum atque fidentem et subdole et disciplina domus Fortuna destituit. Iulias, filiam et neptem, omnibus probris contaminatas relegauit; Caium et Lucium in duodeuiginti mensuum spatio amisit ambos, Gaio in Lycia, Lucio Massiliae defunctis. Tertium nepotem Agrippam simulque priuignum Tiberium adoptauit in foro lege curiata; ex quibus Agrippam breui ob ingenium sordidum ac ferox abdicauit seposuitque Surrentum.
>
> Ma la Fortuna gli tolse la gioia e la fiducia che aveva a riguardo e della sua discendenza e della disciplina in casa sua. Siccome le due Giulie, sua figlia e sua nipote, si erano macchiate di tutte le infamie, le relegò; perse entrambi Gaio e Lucio nell'intervallo di diciotto mesi, essendo Gaio morto in Licia e Lucio a Marsiglia. Adottò nel Foro, in virtù della legge curiata, il suo terzo nipote, Agrippa, allo stesso tempo del suo figliastro, Tiberio; ma, fra di loro, rinnegò poco dopo Agrippa a causa della sua natura ignobile e feroce e lo isolò a Sorrento. (Suet. *Aug*. 65.1–3)

Il procedimento narrativo usato in questo estratto è abbastanza vicino a quello analizzato nel testo tacitiano: una lunga enumerazione culminante nel fatto che Tiberio rimane l'unico rappresentante valido della *domus Augusta*. Ma qui non compare nessuna menzione di un qualche intervento da parte di Livia e, se la precisazione *tertium nepotem* dà un po' l'impressione che Augusto sia stato costretto dalla morte di Gaio e Lucio ad adottare Agrippa Postumo e Tiberio, la relegazione del ragazzo è presentata come interamente dovuta al suo carattere (*ob ingenium sordidum ac ferox*), e non ad un intrigo di sua moglie.[29] Si deve quindi

28 Infatti, in Tac. *Ann*. 1.35.3, i soldati di questi eserciti propongono poi direttamente il potere a Germanico, come se fosse ovvio che Augusto, se avesse potuto, l'avrebbe adottato direttamente e non per l'intermediazione di Tiberio. Cf. anche Suet. *Calig*. 4, dove è affermato che Augusto avrebbe esitato a lungo sull'adottare Germanico direttamente o no. Instinsky 1966, 327 fa giustamente notare che Tacito qui inverte la cronologia, perché Tiberio non poteva adottare Germanico dopo esser stato adottato da Augusto; cf. anche Suet. *Tib*. 15.2, che precisa: *coactus prius ipse Germanicum fratris sui filium adoptare*, («[Tiberio] fu obbligato prima egli stesso ad adottare Germanico, il figlio di suo fratello»). Per Instinsky 1966, 328, questa prima adozione era una *conditio sine qua non* per quella di Tiberio da parte di Augusto.

29 Cf. anche, alla fine della rubrica, l'evocazione del suo ulteriore spostamento a Planasia: *Agrippam nihilo tractabiliorem, immo in dies amentiorem, in insulam transportauit saepsitque insuper*

aspettare la *Vita di Tiberio* per sentir parlare di una reticenza del vecchio imperatore a designare il suo figliastro come erede:

> Scio uulgo persuasum quasi, egresso post secretum sermonem Tiberio, uox Augusti per cubicularios excepta sit: «Miserum populum Romanum, qui sub tam lentis maxillis erit!» Ne illud quidem ignoro aliquos tradidisse Augustum palam nec dissimulanter morum eius diritatem adeo improbasse ut nonnumquam remissiores hilarioresque sermones superueniente eo abrumperet; sed expugnatum precibus uxoris adoptionem non abnuisse, uel etiam ambitione tractum ut tali successore desiderabilior ipse quandoque fieret.
>
> So che si è largamente convinti che, quando Tiberio uscì dopo la loro conversazione segreta, i servitori addetti alla sua camera avessero udito queste parole di Augusto: «Povero popolo romano, che sarà sotto mascelle così lente!» Non ignoro neppure che alcuni hanno riferito che Augusto disapprovava apertamente e senza dissimularlo la severità dei suoi costumi, al punto, a volte, di porre fine a conversazioni abbastanza rilassate e gioiose quando arrivava lui; ma che, preso d'assalto dalle preghiere di sua moglie, non rifiutò di adottarlo, o anche spinto dall'ambizione, per far un giorno rimpiangere di più se stesso a causa di un tale successore. (Suet. *Tib*. 21.3–4)

La prima parte di questo passo allude al fatto che Augusto sapeva, se non che Tiberio sarebbe stato un cattivo imperatore, almeno che il suo atteggiamento sarebbe stato molto severo, dunque molto lontano dalla *comitas* di Augusto:[30] questo può spiegare perché il suo figliastro non fosse la sua prima scelta come successore. Il ruolo narrativo dell'ultima parte della seconda frase è quindi quello di evocare le ragioni che hanno condotto l'imperatore a prendere questa decisione: non è la mancanza di eredi alternativi ad essere menzionata stavolta, ma l'intervento di Livia (*expugnatum precibus uxoris*), come affermato da Tacito, o il desiderio di scegliersi volontariamente

---

custodia militum. Cauit etiam senatus consulto ut eodem loci in perpetuum contineretur («Siccome Agrippa non era per niente più accomodante e invece era di giorno in giorno meno ragionevole, lo fece spostare in un'isola e inoltre circondare da una guardia militare. Si assicurò pure, tramite un senatoconsulto, che fosse tenuto per sempre nello stesso luogo», Suet. *Aug*. 65.9). Non solo Augusto relega il suo ultimo nipote, ma prende poi anche provvedimenti per allontanarlo di più e assicurarsi che non metta mai piede fuori dall'isola dove è stato esiliato. Si noti che neanche qui Livia è menzionata: tutto viene fatto secondo il volere dell'imperatore.

30 La critica si interessa piuttosto alla *ciuilitas* che alla *comitas*, tranne Benferhat 2012, che, però, parlando di *douceur* in generale, non lega veramente la sua riflessione a termini latini precisi. Spesso *ciuilitas* e *comitas* sono associate, come in Wallace-Hadrill 1982. Questa tendenza viene dal fatto che lo scopo di questi articoli è primariamente esaminare come un atteggiamento civile sia rappresentato in una prospettiva politica: generalmente, quindi, non vengono analizzati i termini usati per qualificarlo. Sulla *ciuilitas* cf. l'articolo seminale di Lana 1972 e poi Wallace-Hadrill 1982, Marcone 1990 (per il periodo repubblicano) e Bono 2018 (per Cassio Dione). Sulle ripercussioni che l'immagine di sé diffusa da Augusto mentre era vivo ha avuto in seguito per i suoi successori, in particolare per Tiberio e Caligola, cf. Vout 2013.

un erede peggiore, per fare retrospettivamente una figura migliore, mossa narcisistica chiaramente noncurante del bene dello Stato e del popolo, e quindi contraria all'immagine tradizionale di Augusto come modello assoluto di imperatore.[31] Quest'ultima spiegazione è anche presente negli *Annali* tacitiani, associata questa volta ad un'accusa di malevolenza del vecchio imperatore riguardo al popolo romano, poiché avrebbe scelto Tiberio precisamente per la sua arroganza e la sua crudeltà:

> Ne Tiberium quidem caritate aut rei publicae cura successorem adscitum, sed, quoniam adrogantiam saeuitiamque eius introspexerit, comparatione deterrima sibi gloriam quaesisse. Etenim Augustus, paucis ante annis, cum Tiberio tribuniciam potestatem a patribus rursum postularet, quamquam honesta oratione, quaedam de habitu cultuque et institutis eius iecerat, quae uelut excusando exprobraret.
>
> Neppure Tiberio era stato associato come successore per affezione o cura per lo Stato, ma, poiché Augusto aveva visto dentro di lui la sua arroganza e crudeltà, si era procurato gloria grazie a un confronto in suo favore. Infatti Augusto, pochi anni prima, quando chiese di nuovo ai senatori la potestà tribunizia per Tiberio, malgrado un discorso che lo onorava, aveva inserito qualche allusione al suo comportamento, al suo modo di vestire e alle sue abitudini, così da rimproverarglieli facendo finta di scusarli. (Tac. *Ann.* 1.10.7)

L'argomento qui è lo stesso dei discorsi ai quali allude Svetonio con le espressioni *uulgo persuasum* e *aliquos tradidisse*: Augusto sapeva perfettamente che l'attitudine di Tiberio non era da buon imperatore e lo scelse precisamente per questa ragione, per accrescere *post mortem* la sua gloria personale, senza pensare alle conseguenze della sua scelta. Tuttavia, quest'idea non è legata, nel testo, alla voce del narratore, ma appartiene ai discorsi anonimi riportati al momento dei funerali di Augusto, discorsi che, poco prima, esprimevano giudizi molto positivi sul regno del defunto: essi controbilanciano così l'accusa di narcisismo e malevolenza, di modo che la spiegazione secondo cui vi sarebbe un intervento da parte di Livia rimanga dominante a livello narrativo. La versione nociva per l'immagine di Augusto doveva comunque risultare abbastanza di impatto in sé e per sé, perché è quella che Svetonio si sforza poi di rifiutare categoricamente:

> Adduci tamen nequeo quin existimem circumspectissimum et prudentissimum principem in tanto praesertim negotio nihil temere fecisse; sed uitiis Tiberii uirtutibusque perpensis potiores duxisse uirtutes, praesertim cum et rei publicae causa adoptare se eum pro contione iurauerit et epistulis aliquot ut peritissimum rei militaris utque unicum populi Romani praesidium prosequatur.

31 Su come l'immagine di Augusto si sia evoluta, fino a trasformarlo in modello completamente positivo, cf. Duchêne 2016.

> Non posso tuttavia essere indotto a stimare che quel principe estremamente circospetto e prudente abbia fatto qualcosa di temerario, soprattutto in un affare così importante; ma, soppesati i vizi e le virtù di Tiberio, Augusto ha considerato che le virtù avessero la meglio, soprattutto dato che, da un lato giurò, durante un discorso pubblico, che lo adottava per il bene dello Stato, dall'altro, in un certo numero di lettere, lo presenta come espertissimo in questioni militari e l'unica protezione per il popolo romano. (Suet. *Tib*. 21.5)

Svetonio ovviamente non nega che Tiberio abbia avuto molti difetti – la sua biografia li presenterà poi abbastanza dettagliatamente –, ma prova a confutare l'idea che Augusto l'abbia scelto precisamente per questa ragione, riprendendo due elementi che abbiamo già visto in Tacito: il giudizio emesso dopo la valutazione del carattere di suo figliastro (in Tacito, *quoniam adrogantiam saeuitiamque eius introspexerit*) e il sostegno di dichiarazioni pubbliche per dimostrare il suo punto di vista. Al primo elemento, Svetonio aggiunge implicitamente il verosimile: come è possibile che un uomo dotato della massima circospezione e prudenza (*circumspectissimum et prudentissimum*) giudichi un affare così importante (*in tanto* [...] *negotio*) con una trascuratezza tale (*temere*) da non curarsi delle conseguenze concrete della sua scelta? In verità Svetonio non risponde veramente all'accusa: la sposta semplicemente dalla questione di quanto narcisista Augusto potesse essere a quella di quanto plausibile fosse da parte sua scegliere volontariamente un uomo dannoso per lo Stato. Così facendo, però, può anche lui ricorrere a dichiarazioni pubbliche, in un contesto diverso da quello evocato nei discorsi anonimi riferiti negli *Annali* (una *contio* invece di un'allocuzione davanti al senato), ma comunque abbastanza simile. Svetonio corrobora poi quanto detto nelle dichiarazioni pubbliche con sei citazioni di lettere private dell'imperatore a Tiberio (Suet. *Tib*. 21.6–10), presentate come rappresentative di un insieme[32] e che implicitamente dimostrerebbero la sincerità del giudizio positivo di Augusto sulle virtù del suo figliastro.[33]

Un lettore o una lettrice che volesse capire il processo che ha indotto Augusto a scegliere finalmente Tiberio come erede potrebbe quindi provare una certa confusione: Tacito ci persuade che è stata una scelta imposta da Livia, anche se il vecchio *Princeps* sapeva che sarebbe stato un pessimo imperatore, mentre Svetonio suggerisce che Augusto aveva ritenuto le qualità intrinseche di Tiberio più potenti della sua tetra severità, pensando che fosse veramente l'uomo di cui lo Stato romano avesse bisogno dopo di lui. Tuttavia, uno sguardo al testo di Cassio Dione, che affronta il tema, come gli altri due autori, non al momento dell'adozione, ma

32 Cf. la frase che le introduce: *Ex quibus in exemplum pauca hinc inde subieci* («Ecco alcune di queste, che ho disposto qui di seguito a mo' di esempio», Suet. *Tib*. 21.6).

33 Turcan 2018, 85, usa anche lui queste lettere per dimostrare che Augusto stimava Tiberio. Seager 2005, 30, risolve così il problema: «Whatever his personnal feelings, Augustus had no choice».

quando Augusto viene sepolto, chiarisce sufficientemente la situazione. Trattando di questo evento, lo storico greco inserisce un giudizio globale sul principato di Augusto, commentando che coloro che lo criticavano si resero conto solo dopo di quanto in verità fossero felici sotto il suo governo, perché Tiberio esercitò il potere in maniera molto diversa dalla sua. E conclude:

> Τοσοῦτον δ' οὖν τὸ σύμπαν ἀλλήλων διήνεγκαν ὥστε τινὰς ἐς τὸν Αὔγουστον ὑποπτεῦσαι ὅτι ἐξεπίτηδες τὸν Τιβέριον, καίπερ εὖ εἰδῶς ὁποῖος ἦν, διάδοχον ἀπέδειξεν, ἵνα αὐτὸς εὐδοξήσῃ. Ταῦτα μὲν δὴ οὖν ὕστερον διαθροεῖν ἤρξατο.
>
> Infatti, sono stati così diversi in tutto l'uno dall'altro che alcuni sospettano Augusto di aver designato apposta Tiberio come il suo successore, benché sapesse bene che tipo di uomo fosse, per avere per se stesso una buona reputazione. Ma senza dubbio questo cominciò a diffondersi dopo. (Cass. Dio 56.45.3–46.1)

Anche Cassio Dione rifiuta quindi l'accusa che Augusto abbia scelto Tiberio appositamente per farsi rimpiangere, adoperando però argomenti diversi da quelli di Svetonio: non si tratta più del giudizio di Augusto sul suo figliastro, ma della reazione della gente davanti alla loro maniera diversa di governare, che si concretizza nel presentarli come opposti l'uno all'altro e, solo in un secondo momento (ὕστερον), si risolve in sospetti di malevolenza da parte del vecchio imperatore.[34] Ciononostante, il modo con il quale racconta prima come Augusto gli fece anche adottare Germanico mostra che la situazione non era comunque così semplice:

> <τὸν> Τιβέριον καὶ ἐποιήσατο καὶ ἐπὶ τοὺς Κελτοὺς <ἐξέπεμψε>, τὴν ἐξουσίαν αὐτῷ τὴν δημαρχικὴν ἐς δέκα ἔτη δούς. Καὶ μέντοι καὶ αὐτὸν ἐκεῖνον ὑποπτεύσας πῃ ἐκφρονήσειν καὶ φοβηθεὶς μὴ καὶ νεοχμώσῃ τι, τὸν Γερμανικόν οἱ τὸν ἀδελφιδοῦν καίτοι καὶ αὐτῷ υἱὸν ἔχοντι ἐσεποίησε.
>
> Allo stesso tempo adottò Tiberio e lo mandò contro i Celti, facendogli attribuire la potestà tribunizia per dieci anni. Tuttavia, siccome sospettava anche che potesse lui stesso perdere la ragione e temeva che tentasse un colpo di Stato, benché Tiberio avesse pure un figlio, gli fece adottare Germanico, suo nipote. (Cass. Dio 55.13.3)

34 L'assenza di questo ulteriore argomento nella *Vita di Tiberio* è abbastanza sorprendente, ma può derivare dal fatto che Svetonio sapeva anche che Augusto aveva pure scritto lettere negative su Tiberio (cf. Suet. *Tib*. 51.3, quando Livia prova ad esercitare la sua influenza su suo figlio, senza citazione o precisazione a proposito di quelle lettere, il che fa pensare che Svetonio non le abbia avute a disposizione): l'urgenza era quindi provare che l'opinione di Augusto su Tiberio fosse comunque globalmente buona. Swan 2004, *ad loc*., 350, considera che già con ἵνα αὐτὸς εὐδοξήσῃ Cassio Dione non critichi Augusto per la sua scelta e cerchi invece di sottolineare la sua superiorità rispetto a Tiberio.

Questo passo contiene elementi abbastanza simili a quelli già visti in Tacito e Svetonio. Augusto giudica Tiberio in maniera negativa (αὐτὸν ἐκεῖνον ὑποπτεύσας πῃ ἐκφρονήσειν), ma l'associazione con la nomina alla testa delle legioni germaniche e con l'attribuzione per dieci anni della potestà tribunizia suggerisce che sarebbero queste a poter fargli perdere la ragione, piuttosto che il suo carattere, e che la conseguenza che potrebbe derivarne non sarebbe un pessimo governo dopo la morte del vecchio imperatore, ma un tentativo di colpo di Stato (φοβηθεὶς μὴ καὶ νεοχμώσῃ τι), il che è coerente con il fatto che in quel punto della *Storia romana* si parli di avvenimenti relativi al 4 d.C., non al 14. In tale contesto, l'adozione forzata di Germanico pare una garanzia di pace e sicurezza per Augusto, non un modo di compensare le pressioni di Livia.[35] Infatti, la coincidenza fra l'adozione del figliastro e il suo invio contro i Germani suggerisce implicitamente la ragione principale di quella scelta: Tiberio non era solo figliastro di Augusto, era anche un generale dotato, qualità che già sottolineava Svetonio nel confutare l'accusa di malevolenza (Suet. *Tib*. 21.5: *ut peritissimum rei militaris utque unicum populi Romani praesidium prosequatur*). In questo senso, una conferma proviene anche da Tacito, precisamente quando riporta, all'inizio degli *Annali*, la comparazione tra i due eredi presunti, prima dell'esilio di Agrippa Postumo.[36] Non c'è dunque da sorprendersi se poi Giovanni Zonara, che scrisse nel secolo XII un'*Epitome* della storia romana, a tal punto basata sull'opera di Cassio Dione da poter essere usata per ricostruirne le parti mancanti,[37] adduca come prima ragione dell'ado-

35 Lyasse 2011, 75, presenta l'adozione di Germanico come un modo per Augusto di assicurarsi che egli non si rivolterà quando Tiberio arriverà al potere e di consolidare, dopo la morte di Gaio e Lucio, la successione dinastica, facendo sì che Tiberio abbia due eredi (su quest'ultimo punto, cf. anche Levick 1976, 50).

36 Cf. Tac. *Ann*. 1.4.3: *Tiberium Neronem maturum annis, spectatum bello* («Tiberio Nerone era più vecchio e si era fatto notare in guerra»). Al contrario, Agrippa Postumo è *non aetate neque rerum experientia tantae moli parem* («né per la sua età, né per la sua esperienza degli affari all'altezza di un peso così grande», Tac. *Ann*. 1.4.3). Nella *Vita di Agricola*, Tacito aveva già affermato che essere un buon generale era una virtù qualificante per essere imperatore (cf. Tac. *Agr*. 39.3). Cassio Dione costruisce dunque il suo racconto muovendo dal *rei publicae causa* menzionato in Suet. *Tib*. 21.5 e già in Vell. Pat. 2.104.1. Per il fatto che l'adozione di Tiberio non procedeva da un pensiero dinastico, ma dalla volontà di assicurare la pace e la sicurezza dello stato, cf. Instinsky 1966, 331, che sottolinea che, a quell'epoca, solo Tiberio avesse le capacità militari necessarie, il che gli fa affermare, a p. 334, che le manifestazioni di gioia evocate in Vell. Pat. 2.103.4 non derivino necessariamente da una prospettiva propagandistica, ma possano invece basarsi almeno in parte su un sentimento generale di sollievo davanti all'elusione di un ritorno di disordini civili simili a quelli della fine della Repubblica.

37 Per un'eccellente presentazione di come sono ricostruite le parti mancanti dell'opera di Cassio Dione, cf. Foulon/Molin 2020, lxv–clviii.

zione di Tiberio la difficoltà per Augusto, a causa della sua vecchiaia e della sua malattia, di porsi al comando di una necessaria spedizione contro i Germani:

> μετὰ δὲ ταῦτα Κελτικοῦ πολέμου κεκινήμενου αὐτὸς ὑπό τε γήρως καὶ νόσου κεκμηκὸς ἔχων τὸ σῶμα καὶ ἐκστρατεῦσαι μὴ οἷός τε ὤν, τὸν Τιβέριον πῇ μὲν ὑπὸ τῶν πραγμάτων ἀναγκασθεὶς πῇ δ' ὑπὸ τῆς Ἰουλίας ἀναπεισθεις [...] υἱοθετήσατο
>
> Dopo questi avvenimenti, essendo cominciata una guerra in Germania, siccome a causa della vecchiaia e della malattia lui stesso era fisicamente stanco e incapace di condurre una spedizione, in parte costretto dalla situazione, in parte persuaso da Livia,[38] adottò Tiberio. (Zon. 10.36 p. 423, 424,4 B. o p. 449, 13–19 D)

Questo passo menziona anche l'influenza di Livia, con un parallelismo sintattico πῇ μέν [...] πῇ δέ [...] che presenta il suo intervento sullo stesso livello dell'argomento militare, ma sono primariamente le circostanze riferite all'inizio della frase a condurre il vecchio imperatore a decidere di adottare Tiberio: la menzione di Livia sembra quindi un'aggiunta, derivata dalla tradizione rappresentata da Tacito e menzionata da Svetonio quale alternativa all'accusa di malevolenza. Cassio Dione, invece, presenta questo intervento come una diceria.[39]

Il confronto fra i tre testi permette quindi di vedere come Augusto avesse ragioni validissime per scegliere Tiberio come suo erede: certo, era l'unico membro sopravvissuto della sua famiglia, ma, contrariamente ad Agrippa Postumo, aveva anche dato molte prove della sua capacità di gestire il potere, in particolare in campo militare. Di conseguenza, benché un intervento di Livia a favore di suo figlio rimanga del tutto plausibile, non sarebbe stata unicamente lei a persuadere Augusto ad adottarlo, il che significa che sia la versione di Tacito sia quella di Svetonio presentano una versione parziale dei fatti, a seconda della motivazione che ciascuno di loro ha voluto mettere in primo piano. Quanto a Cassio Dione, anch'egli sceglie una prospettiva particolare e solo un confronto con i suoi due predecessori permette al lettore di capire come questa scelta non sia stata tanto ovvia come potrebbe sembrare dal suo testo.

Si può perciò concludere che nessun testo storico antico è, di per sé, "pericoloso" o "innocuo": sono tutti da usare con prudenza e piena coscienza di come e perché siano stati prodotti, con il rischio altrimenti di trarne conclusioni sbagliate, perché troppo rapide e senza considerazione per le versioni alternative. A volte è Tacito a presentare le informazioni più degne di fede, a volte sono Svetonio o Cassio Dione: in tutti i casi un confronto fra loro è necessario per assicurarsi

38 Secondo P. Boissevain, Ἰουλίας è una confusione per Livia.

39 Cf. Cass. Dio 57.3.3: ἡ Λιουία ἄκοντος τοῦ Αὐγούστου τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ περιπεποιήκεναι ἐλέγετο («si diceva che Livia gli avesse procurato il potere contro la volontà di Augusto»).

chi sia il più affidabile. Questo criterio ha anche un altro vantaggio: mettendo in rilievo gli obiettivi e i procedimenti letterari usati da questi autori, si può in seguito essere più prudenti quando si affrontano testi che non consentono confronti con altre fonti, ma in cui sono rilevabili intenti letterari o una prospettiva orientata. Infatti, la potenziale "pericolosità" della storiografia antica non ha tanto origine dalla sua differente concezione rispetto a quella attuale quanto dal nostro giudizio a priori sugli autori: come dimostrato qui, anche Tacito e Cassio Dione devono essere consultati con prudenza, ma solo Svetonio viene considerato "pericoloso". Questo problema rappresenta un avvertimento utile non solo per gli insegnanti ma anche per i ricercatori: quando si cerca di spiegare tutti i particolari di un racconto storico – ad esempio la ragione per la quale Caligola e Macrone hanno creduto che Tiberio fosse già morto o che cosa abbia indotto la gente a parlare, anche in questo caso, di morte per inedia – si procede per deduzioni sulla base di elementi il cui scopo è primariamente letterario, non storico nel senso inteso oggi. Certo, un *non liquet* non è molto soddisfacente, e si potrebbe forse criticare anche il presente articolo da questo punto di vista, ma a volte può essere la conclusione meno "pericolosa".

Bibliografia

Benferhat 2012: Yasmina Benferhat, *Du bon usage de la douceur en politique chez Tacite aux livres I et II des* Annales, in: «Vita Latina» 185–186, 164–183.

Bono 2018: Martina Bono, *La* civilitas *nella* Storia romana *di Cassio Dione: il regno di Tiberio come 'case study' (Dio LVII 7–14)*, in: «Aevum» 92, 1, 69–109.

Cizek 2012: Eugène Cizek, *Quintilien, un anti-Sénèque* in: Madeleine Piot (ed.), *Regards sur le monde antique: hommages à Guy Sabbah*, Lyon, 45–54.

Dominik 1997: William J. Dominik, *The style is the man: Seneca, Tacitus and Quintilian's canon* in: William J. Dominik (ed.), *Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature*, London, 42–56.

Duchêne 2016: Pauline Duchêne, *Da Augusto personaggio storico a Augusto modello storiografico*, in: Giampaolo Conte, Fabrizio Filioli Uranio, Valerio Torreggiani, and Francesca Zaccaro (eds.), *Imperia. Lo Spazio mediterraneo dal mondo antico all'erà contemporanea*, Palermo, 53–71.

Duchêne 2020: Pauline Duchêne, *Comment écrire sur les empereurs? Les choix historiographiques de Tacite et Suétone*, Bordeaux.

Duchêne 2021: Pauline Duchêne, *Historiography in the margins and the reader as a touchstone*, in: Mario Baumann and Vasileios Liotsakis (eds.), *Reading History in the Roman Empire*, Berlin–Boston, 115–129.

Foulon/Molin 2020: Éric Foulon and Michel Molin (eds.), *Dion Cassius. Histoire romaine. Livres 78, 79 & 80*, Paris.

Gascou 1984: Jacques Gascou, *Suétone historien*, Roma.

Hurley 1993: Donna W. Hurley, *An Historical and Historiographical Commentary on Suetonius Life of Caligula*, Atlanta.

Inglebert 2014: Hervé Inglebert, *Le Monde, l'histoire. Essai sur les histoires universelles*, Paris.

Instinsky 1966: Hans Ulrich Instinsky, *Augustus und die Adoption des Tiberius*, in: «Hermes» 94, 324–343.
Koestermann 1965: Erich Koestermann, *Cornelius Tacitus. Annalen. Band II. Buch 4–6*, Heidelberg.
Lana 1972: Italo Lana, Civilis, civiliter, civilitas *in Tacito e in Svetonio. Contributo alla storia del lessico politico nell'età imperiale*, in: «Atti dell'accademia delle scienze di Torino. 2, Classe di scienze morali, storiche e filologiche» 106, 465–487.
Laureys 1991: Marc Laureys, *Quintilian's judgement on Seneca and the scope and purpose of* Inst. *10.1*, in: «Antike und Abendland» 37, 100–125.
Levick 1976: Barbara Levick, *Tiberius the Politician*, London.
Lugand 1930: René Lugand, *Le viol rituel chez les Romain*, in: «Revue Archéologique» 32, 36–57.
Lyasse 2011: Emmanuel Lyasse, *Tibère*, Paris.
Marcone 1990: Arnaldo Marcone, *Il nuovo stile dell'uomo politico: Pompeo* princeps civilis, in: «Athenaeum» 78, 475–481.
Platon 2015: Marie Platon (ed.), *Édition des livres 57 et 58 de l'Histoire romaine de Dion Cassius: établissement du texte, traduction et commentaire*, Diss. univ. Toulouse Jean-Jaurès.
Seager 2005: Robin Seager, *Tiberius*, Malden.
Seager 2013: Robin Seager, *Perceptions of the* Domus Augusta*: AD 4–24*, in: Alisdair G. Gibson (ed.), *The Julio-Claudian Succession: Reality and Perception of the "Augustean Model"*, Leiden–Boston, 41–57.
Stevenson 2013: Tom Stevenson, *The succession planning of Augustus*, in: «Antichthon» 41, 118–139.
Swan 2004: Peter M. Swan, *The Augustan Succession: An Historical Commentary on Cassius Dio's* Roman History *Books 55–56 (9 B.C.–A.D. 14)*, Oxford.
Taoka 2011: Yasuko Taoka, *Quintilian, Seneca*, imitatio*: re-reading* Institutio oratoria *10.1.125–31*, in: «Arethusa» 44, 1, 123–137.
Turcan 2018: Robert Turcan, *Tibère*, Paris.
Vout 2013: Caroline Vout, *Tiberius and the invention of succession*, in: Alisdair G. G. Gibson (ed.), *The Julio-Claudian Succession: Reality and Perception of the "Augustean Model"*, Leiden–Boston, 59–77.
Wallace-Hadrill 1982: Andrew Wallace-Hadrill, Civilis Princeps. *Between citizen and king*, in: «The Journal of Roman Studies» 72, 32–48.
Wallace-Hadrill 1983: Andrew Wallace-Hadrill, *Suetonius: the Scholar and his Caesars*, London.
Wardle 1994: David Wardle, *Suetonius' Life of Caligula. A Commentary*, Bruxelles.
Wuilleumier 1975: Pierre Wuilleumier, *Tacite. Annales. Livres IV–VI*, Paris.

Alice Borgna

Historiae Externae. The Aftermath of the Dangerous (?) Pompeius Trogus

1 Introduction: The dangerous Pompeius Trogus?

Can writing history be dangerous? Indeed, the names of Titus Labienus and Aulus Cremutius Cordus, to name but two of the most well-known cases, speak for themselves.[1] However, we can ask a further question: are some histories more dangerous than others? In Rome, a category perhaps not dangerous per se, but whose avoidance was considered prudent, was universal historiography. One reason for this, in addition to the difficulty of the enterprise and the traditional greater interest of Latin historiography in its internal events, is the question of the purpose and goal of universal history. Specifically, whether universal history has a point of arrival and whether this end is utopian (a progressive approach to a state of perfection) or dystopian (decline and decadence). However, a third option may also be considered: universal history is endless because it is a cycle destined to repeat itself with the same outcome. This cyclical aspect is often the basis for universal historiography, traditionally built on the interpretative scheme of the *translatio imperii*, the succession of empires.[2] Yet even with this way of understanding the world and interpreting history, Rome seemed to struggle: writing about how empires rise, consolidate, and then inexorably decline threatens the very idea of the eternal existence of Rome.

In summary, a universal history in Latin can be considered "Dangerous Latin Literature". Notably, before Orosius' *Historiae adversus paganos* (5th century AD) provided a Christian perspective that addressed the issues of both the end and the goal of history, it seems that only one individual – Pompeius Trogus, a contemporary of Livy – had ventured into a genre that Latin literature generally avoided.[3]

1 On censorship towards historians, cf. Lentano 2012.

2 Bibliography on the succession of empires is vast. See, among others, Swain 1940; Fabbrini 1983; Momigliano 1982 and 1984; Mazza 1996; Alonso-Núñez 2002; Asheri 2003; Muccioli 2005; Inglebert 2014; Manuwald 2015; Landucci 2018.

3 Justin, Trogus' epitomizer, explicitly emphasized that Trogus appeared to be one of the few individuals to take on the genre of universal historiography in Latin (cf. Just. *Epit. praef.* 1–2: *nam cum plerisque auctoribus singulorum regum uel populorum res gestas scribentibus opus suum ardui laboris uideatur, nonne nobis Pompeius Herculea audacia orbem terrarum adgressus uideri debet, cuius libris omnium saeculorum, regum, nationum populorumque res gestae continentur?*).

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-006

Little information about this courageous outsider comes from his contemporaries. He was a Vocontian Gaul, descended from a family with a significant military tradition that had earned citizenship on the battlefield – an area in which the family had consistently and proudly distinguished itself over the generations.[4] Nevertheless, Trogus appears to have been primarily an intellectual. He wrote a now–lost naturalistic treatise titled *De animalibus*[5] and our universal history, generally referred to as *Historiae Philippicae*.

Unfortunately, Trogus' approach to the significant challenges posed by writing a universal history remains one of the great unsolved issues of Latin literature, as the *Historiae Philippicae* have been lost. Our understanding of them is indirect, relying on two sources. The first is an anthology, referred to in later manuscripts as the *Epitoma*, compiled some centuries later by an otherwise unknown author named Justin.[6] However, the term *Epitoma*, by which Justin's text is commonly known, can be misleading. As Justin openly stated, his work does not possess the characteristics of a summary but rather those of an anthology, as he selected passages from the original according to a precise criterion: "I omitted what did not make pleasurable reading or serve to provide a moral, and I produced a brief anthology".[7] The outcome was that Justin reduced Pompeius Trogus' monumental history into a form that often prioritized vibrant, clever, and gruesome anecdotes over a comprehensive treatment of the original historical content, thereby compromising its overall comprehension.[8] Although this approach has earned Justin rather severe criticism from scholars,[9] it cannot be denied

4 Just. *Epit.* 43.5.11–12: *in postremo libro Trogus: maiores suos originem a Vocontiis ducere; auum suum Trogum Pompeium Sertoriano bello ciuitatem a Cn. Pompeio percepisse, patruum Mithridatico bello turmas equitum sub eodem Pompeio duxisse; patrem quoque sub C. Caesare militasse epistularumque et legationum, simul et anuli curam habuisse*. On the genealogy of Trogus cf. Borgna 2018, 25–27.

5 The title *De animalibus* and the fact that it included at least ten books are known to us thanks to Charisius, p. 129 Barwick: *lactis nominatiuum alii uolunt lac, alii lact, alii lacte e postrema* [. . .] *nam et Cato sic dixit 'et in Italia atras capras lacte album habere' sed et Valgius et Verrius et Trogus de animalibus lacte dicunt*; p. 173 Barwick: *itaque Trogum de animalibus libro X parium numerorum et imparium non recte dixisse, sed parum et imparum.* For *De animalibus* see Borgna 2014. On the role of Grammarians in the fortune of Trogus cf. *infra* p. 93.

6 The debate on the dating of Justin is still heated, with proposals ranging from the 2nd century AD to the end of the 4th century. See the summaries provided by Borgna 2018, 39–45; Hofmann 2018, 23–29; Hoyos 2024, xii–xiv.

7 Just. *Epit. praef.* 4: *cognitione quaeque dignissima excerpsi et omissis his, quae nec cognoscendi uoluptate iucunda nec exemplo erant necessaria, breue ueluti florum corpusculum feci.*

8 For Justin's epitomatory practices, see Borgna 2018, 47–72, and Borgna 2020.

9 "Blosser Übersetzer" (Seel 1982, 1381), "careless and hasty" (Edson 1961, 199), "fumbling excerptor" (Goodyear 1992, 236), "mediocre e pedissequo" (Forni/Angeli Bertinelli 1982, 1311). The *Epit-*

that – perhaps due to this vivid narrative that brought anecdotes to the forefront – Justin's abridgement enjoyed significant popularity over the centuries, as evidenced by the survival of more than two hundred manuscripts.[10]

The second surviving element of Trogus' work is the collection of *Prologi*, which serve as indexes to the individual books of the original. Although often brief, the *Prologi* offer a glimpse of the content of Trogus' original work and, through comparison, reveal the extent of Justin's adaptation.[11] Despite being compiled alongside the original text, the *Prologi* lack an independent tradition and are found in two families of Justin manuscripts.[12]

Consequently, even with the loss of the *Historiae Philippicae*, the combination of the *Prologi* and Justin's anthology provides us with an outline of its contents. The *Historiae Philippicae* comprised 44 books, wherein Pompeius Trogus traces the histories of various universal empires from ancient times: Assyrians, Medes, Persians, and Macedonians. Following Alexander the Great's death, the narrative continues with the history of the Hellenistic kingdoms, ultimately concluding with the decline of the Seleucid dynasty. The portion dedicated to the kingdom of Macedonia was indeed extensive, spanning a total of 31 out of 44 books – from its origins (Book 7) to its culmination in the final struggles among the successors of the Diadochi (Book 38). After that, Trogus shifts his focus to the Parthian Empire, recounting its events with considerable historical, geographical, and ethnographic interest. Following the Parthians, Trogus briefly covers Rome before moving on to the West, where he explores the history of southern Gaul, his homeland, and Iberia. It is here that the work concludes.

From this structure, some significant – and possibly dangerous – features of the *Historiae Philippicae* emerge. The first is undoubtedly the interest devoted to the Parthian Empire. To a Roman audience, the Parthian Empire was often seen as nothing short of the Empire of Evil or, at the very least, as a stereotype of the Eastern enemy rather than a subject of genuine interest. Therefore, Trogus' deci-

---

oma has been described as "infuriatingly irresponsible", "slovenly" (Edson 1961, 199; 200; 203), "a shambles", and little more than a "hurried and slapdash exercise" (Goodyear 1992, 236).

10 See Ruehl 1872, the fundamental work on the tradition of Justin to this day, especially for the number of manuscripts analyzed. Later, consult the introductions of the critical editions by Seel 1972, Arnaud-Lindet 2003, and Mineo/Zecchini 2016, as well as the essays by Ross 1956, 261; Munk Olsen 1982, 537–551; Reynolds 1983, 197–199; Petoletti 2014; Hofmann 2018, 227–234.

11 Cf. Borgna 2018, 47–69.

12 Cf. Hofmann 2018, 42–47. There are also fragments and indirect testimonies of the *Historiae Philippicae*, but of much lesser importance: the collection of Pompeius Trogus' *fragmenta* published by Otto Seel in 1956, despite the title, is more a collection of passages from Latin literature that seem inspired by Trogus, as already noted by McDonald 1957, 287–289; Rambaud 1957, 182; Edson 1961, 199.

sion to sincerely devote considerable attention to the Parthians and, more surprisingly, to acknowledge their dominion over the East and their military prowess, could be considered contentious. In the context of universal historiography, this could be interpreted as a tacit indication of an anti-Roman stance, suggesting that in the mechanism of *translatio imperii*, Parthia might emerge as the successor to Rome as the dominant superpower.[13]

Another potentially dangerous issue is the relative absence of Rome from the text, which is not a result of Justin's intervention but rather a deliberate choice by Trogus himself. In the incipit of Book 43, Justin himself recalls how Trogus announced that he would address Roman history briefly, in order not to exceed the scope of his projected work.[14] Therefore, Trogus deliberately chose to exclude Roman history from his narrative.

Indeed, another aspect that warrants caution is the Macedonian character of Trogus' history, as reflected in the title by which it is known: *Historiae Philippicae*. Justin never mentions the title of Trogus' original work, nor does the adjective *Philippicus* appear anywhere in the text. The title *Historiae Philippicae* was bestowed upon Trogus' work by the manuscripts of Justin, but with at least two peculiarities:

1. Where it does appear, in most cases, it is part of a more extensive formula: *Liber historiarum Philippicarum et totius mundi origines et terrae situs.* On the other hand, manuscripts that do not contain the adjective *Philippicae* refer to Trogus' work variably as *Historia* or *Historiarum libri*.
2. the extended formula, i.e., the one containing the adjective *Philippicae*, is predominantly found in manuscripts containing the *Prologi*. Moreover, in most cases, this formula serves as the *inscriptio* of the *Prologi.*[15]

There has been extensive critical debate regarding the significance of this title.[16] Recently, there has also been a hypothesis suggesting the removal of the adjective from the title, considering it non-original.[17] However, scholars who consider the title authentic have been in the majority to date, as both philology and content

13 Cf. Liebmann-Frankfort 1969; Borgna 2015; Muccioli 2016.

14 Just. *Epit*. 43.1.1–2: *Parthicis orientalibusque ac totius propemodum orbis rebus explicitis ad initia Romanae urbis Trogus ueluti post longam peregrinationem domum reuertitur, ingrati ciuis officium existimans, si, cum omnium gentium res gestas inlustrauerit, de sola tantum patria taceat. Breuiter igitur initia Romani imperii perstringit, ut nec modum propositi operis excedat nec utique originem urbis, quae est caput totius orbis, silentio praetermittat.*

15 See the tables of Hofmann 2018, 227–234.

16 Cf. Borgna 2018, 33–36.

17 Cf. Hofmann 2018, 174–181, although some reservations have been expressed by Zecchini 2019, 38–40 and Muccioli 2021, 463. As a matter of fact, even the preservation of the title by the

seem to support its originality. One of the most compelling arguments is that *Historiae Philippicae* likely alludes to a Greek model, perhaps Theopompus, who wrote a work titled Φιλιππικά, now lost, which presumably narrated the history of the Macedonian dynasty within a broader, perhaps even "universal", context.[18] This thematic focus could also be reflected in Trogus, who, like Theopompus, appears to have strongly centred his narration of universal history around the Macedonian theme. However, in Rome, the exploits of Alexander and his successors were regarded as material to be handled with caution due to their potential danger. As Livy recalls in a famous passage, some foolish Greeks entertained a treacherous uchronia: if Alexander had not died so young and had turned his attention to the West, he would have easily conquered Rome as well.[19] Therefore, in addition to Trogus' attention to the Parthians and the marginalization of Rome, even his decision to name his histories *Philippicae* and the emphasis placed on the powerful Macedonians could be interpreted as an implicit endorsement of anti-Roman sentiment.[20] Consequently, the title itself could be viewed as potentially dangerous.

All these elements naturally attracted the attention of scholars. Thus, it is not surprising that scholarly discourse has long been influenced by the theory that the *Historiae Philippicae*, despite acknowledging references to Theopompus and its consistency with the general structure of Trogus' work, was, in reality, little more than a Latin translation of Περὶ Βασιλέων by Timagenes of Alexandria, a historian known for his overt hostility towards Augustus.[21] The originator of this "Timagenic hypothesis" or "single-source theory" was the German scholar Alfred von Gutschmid.[22] Despite its tenuous foundations,[23] the theory gained traction primarily because it explained the absence of Rome from the text and the extravagant features we have listed: Trogus, like Timagenes, was purportedly antagonistic towards Rome. Through his universal history, he aimed to diminish Rome's significance in history and the geopolitical landscape, and to prophesy its imminent fall and subsequent *translatio imperii.*[24]

---

tradition containing the *Prologi*, which were compiled directly from the original, suggests caution before considering *Philippicae* inauthentic.

18 Cf. Urban 1982; Yardley/Heckel 1997, 23–25; Landucci 2014, 249–254; Mineo 2016, 201–204.

19 Liv. 9.18.6: *id uero periculum erat, quod leuissimi ex Graecis qui Parthorum quoque contra nomen Romanum gloriae fauent dictitare solent, ne maiestatem nominis Alexandri, quem ne fama quidem illis notum arbitror fuisse, sustinere non potuerit populus Romanus.*

20 Cf. Treves 1953, 39–45; Malaspina 1976, 154; Muccioli 2007.

21 Cf. Sen. *ira* 3.23.4–8.

22 Cf. Borgna 2018, 131–134.

23 Cf. Borgna 2018, 132–133.

24 Cf. Swain 1940, 17; Lana 1952, 201; Treves 1955, 71, 115–116; Alonso-Núñez 1982, 131–141.

If this theory were true, the *Historiae Philippicae* would indeed be "dangerous Latin literature," and Trogus a hero who wrote knowing that his work would not be accepted and would ultimately be consigned to oblivion.[25]

However, starting from the second half of the 20th century, scholarship strongly questioned this perspective and gradually highlighted Trogus' complementarity with Livy, as the *Historiae Philippicae* primarily encompass the history of regions not covered in Livy's work.[26] Nevertheless, even though Trogus writes a broader history than the traditionally ethnocentric Latin one, Rome remains the point of reference in his work. This is evident in two aspects. First: the staunch support for Augustus and his ecumenism.[27] Second: the consistent application of Roman names to foreign customs, institutions, and deities – a phenomenon termed *color Romanus* by Otto Seel.[28] This latter aspect is significant as it demonstrates Trogus' intent to provide his audience with a broader perspective. In fact, the notion that Trogus was aware of the risk that universal historiography excluding Rome might either be of little interest or disliked – thus necessitating its presentation in Romanized terms – seems to find confirmation in the lack of resonance of Trogus' work before Justin's intervention, as we shall explore shortly.

Another, even lesser-studied issue is the reception of the title *Historiae Philippicae*, which has been transmitted through part of the manuscript tradition. As discussed earlier in this paper,[29] this element can also be labelled as 'dangerous'.

In the following sections, we shall explore these two themes that have remained on the margins of scholarship: Trogus' reception and the reconstruction of the history of its title, based on evidence external to the extant manuscripts.

25 Cf. Malaspina 1976, 142: "questo Gallo romanizzato, figlio di un seguace di Cesare, non esitò a rinunciare al favore di Augusto, accettando così che la sua opera storica cadesse nell'oblio, pur di poter esprimere apertamente le sue idee".

26 Cf. Jal 1987, 203; Yardley/Heckel 1997, 16; Mineo 2016, 212; Borgna 2018, 211–214.

27 Cf. Mineo 2016, 211; Borgna 2022.

28 Cf. Seel 1972, 88; Borgna 2019.

29 Cf. *supra* p. 88.

2 Pompeius Trogus from antiquity to the Middle Ages

Who knew the perhaps dangerous work of Pompeius Trogus? It seems few did. Although we know that Trogus read Sallust, Livy, and Virgil,[30] contemporary literature and sources do not mention him, at least not explicitly.[31] The first to openly mention Trogus is Pliny the Elder, who probably also read the naturalistic treatise *De animalibus.* However, this is merely a conjecture, as Pliny only mentions the name "Trogus" and never specifies the text from which he draws data for his *Naturalis Historia.*[32] After Pliny, however, even the name of Trogus disappears for a long time, at least from our perspective. It resurfaces in two places in the *Historia Augusta* as the last in a quartet of great Roman historians: Sallust, Livy, Tacitus, and Trogus.[33] Did the *Historiae Philippicae* enter into a sort of canon of Roman historiography? It is difficult to say. Equally challenging is determining the significance of their last position: does this indicate lesser relevance or highlight differences in content compared with the works of other mentioned authors? Again, it is hard to ascertain, as the text of the *Historia Augusta* is silent on the details of Trogus' work and does not refer to its title.

Greater help comes from Jerome and Augustine. Jerome has always provided scholars with essential information: he is the first ancient author to mention Justin, indicating that by the time of the composition of the *Commentarii in Danielem* (407 AD), the *Epitoma* had already been composed and was in circulation.

---

30 Trogus knew Livy and Sallust, whom he reproached for using direct speech, cf. Just. *Epit*. 38.3.11: *quam orationem dignam duxi, cuius exemplum breuitati huius operis insererem; quam obliquam Pompeius Trogus exposuit, quoniam in Liuio et in Sallustio reprehendit, quod contiones directas pro sua oratione operi suo inserendo historiae modum excesserint.* Servius recalls Trogus commenting on a passage from the *Aeneid* (cf. Serv. *Aen.* 6.782: ANIMOS AEQVABIT OLYMPO *magnanimitate aequabitur caelo. De hoc autem loco et Trogus et Probus quaerunt*).

31 Livy might allude to Trogus at 41.25.8: *sed externorum inter se bella, quo quaeque modo gesta sint, persequi non operae est satis superque oneris sustinenti res a populo Romano gestas perscribere,* using an adjective, *externus*, which will be mentioned again, as will be discussed later.

32 Trogus is mentioned in Plin. *HN* 7.33; 10.101; 11.229, 274, 276; 17.58; 31.131. He also appears in the lists of contents for books VII–XVIII and XXXI. On Trogus in Pliny see Garcea 2021, 69–70.

33 Cf. *SHA*, *Prob*. 2.7: *et mihi quidem id animi fuit <ut> non Sallustios, Liuios, Tacitos, Trogos atque omnes disertissimos imitarer uiros in uita principum et temporibus disserendis,* and *Aurel.* 2.1–2: *me contra dicente neminem scriptorum, quantum ad historiam pertinet, non aliquid esse mentitum, prodente quin etiam, in quo Liuius, in quo Sallustius, in quo Cornelius Tacitus, in quo denique Trogus manifestis testibus conuincerentur* [. . .] *habiturus mendaciorum comites, quos historicae eloquentiae miramur auctores*. For the presence of Trogus in the *Historia Augusta,* see Syme 1992.

> ad intellegendas autem extremas partes Danielis, multiplex Graecorum historia necessaria est [. . .] praecipueque nostri Liuii, et Pompei Trogi, atque Iustini, qui omnem extremae uisionis narrant historiam et, post Alexandrum usque ad Caesarem Augustum, Syriae et Aegypti id est Seleuci et Antiochi et Ptolomaeorum bella describunt.[34]
>
> And yet to understand the final portions of Daniel a detailed investigation of Greek history is necessary, [. . .] and especially our own historian, Livy, and Pompeius Trogus, and Justinus. All these men narrate the history involved in Daniel's final vision, carrying it beyond the time of Alexander to the days of Caesar Augustus in their description of the Syrian and Egyptian wars, i.e., those of Seleucus, Antiochus, and the Ptolemies.

According to Jerome, Trogus' and Justin's histories, whom he considers as a pair without specifying their relationship, are mostly Hellenistic. However, when Jerome later mentions Trogus (and does not mention Justin again), he simply classifies Trogus among those who wrote about the barbarians.[35]

Augustine mentions both Trogus and Justin in *De ciuitate Dei*:

> Iustinus, qui Graecam uel potius peregrinam Trogum Pompeium secutus non Latine tantum, sicut ille, uerum etiam breuiter scripsit historiam, opus librorum suorum sic incipit [. . .].[36]
>
> Justin, who followed Pompeius Trogus in writing Greek, or rather, foreign history, not only in Latin, as Trogus did, but also in condensed form, begins his first book thus [. . .]. (transl. W.M. Green)

Firstly, the relationship between the two is somewhat explicit: Pompeius Trogus writes, and Justin follows him, shortening his work. Regarding their content, Augustine's view is similar to Jerome's: he categorizes it as a Greek or foreign history – where *historia peregrina* is almost a hapax – a definition that predominantly emphasizes its non–Roman character.[37] Augustine's direct citation of Iust. 1.1 follows this passage, accompanied by an interesting comment from Augustine himself:

34 Hier. *in Dan. prol.* (vol. 25, col 494 Migne = p. 775, ll. 85–86 Glorie). Transl. G.L. Archer. Translation credits are given individually; any translation not otherwise attributed is my own.

35 Hier. *in Dan.* 2.5 (vol. 25, col 518 Migne = p. 821, ll. 19–20 Glorie): *quod quidem et Xenophon in Cyri maioris scribit infantia: et Pompeius Trogus, et multi alii qui barbaras scripsere historias.*

36 August. *De civ. D.* 4.6. For a discussion of Augustine's point of view and intention, see Busetto 2014.

37 The expression has a single parallel, Val. Max. 1 pr.: *domesticae peregrinaeque historiae series.*

> qualibet autem fide rerum uel iste uel Trogus scripserit (nam quaedam illos fuisse mentitos aliae fideliores litterae ostendunt), constat tamen et inter alios scriptores regnum Assyriorum a Nino rege fuisse longe lateque porrectum.
>
> Now whatever may be the reliability of the writings of Justin or Trogus (for other more trustworthy accounts make it clear that they lied about some things), other writers nevertheless establish the fact that the Assyrian kingdom was extended far and wide by Ninus.

Noting that the version of events recounted by Justin *or* Trogus is often unreliable and contradicted by other authors, we infer that Augustine did not probably have direct access to Trogus' original work, where more precise source material might have been available, but only to Justin's *Epitoma*.

Orosius, the other universal historian, provides little help in this discussion. He often mentions Trogus alongside Justin, but when he resorts to word-for-word quotations, he seems to rely on the *Epitoma* rather than on the original.[38] However, he does not provide any description or definition of them.[39]

More relevant are the testimonies from the Grammarians. Here, Trogus makes several appearances, perhaps due to his possession of an eloquence characteristic of the ancients, as recalled by Justin in the preface.[40] Charisius uses *De animalibus* and mentions its title and the book from which he draws the quotation, thus providing us with the only known piece of information on this work.[41] Equally relevant is Priscian, as he seems to still be reading Trogus in the original, though he fails to provide any information about the title.[42]

Moving forward, Isidore of Seville refers to the work as *Historiae* but attributes it to Justin.[43] The same title appears in the 9th century with the Benedictine Rabanus Maurus (780–856), who demonstrates awareness of the distinction be-

38 Scholarship debates whether Orosius still read Trogus (see Piccirilli 1971, 101–106; Fabbrini 1979, 101; Hofmann 2018, 89–93), or relied only on Justin, as claimed by Yardley/Heckel 1997, 20–21.

39 Cf. Oros. *hist.* 1.8: *Pompeius historicus eiusque breuiator Iustinus docet*; 1.10: *ait enim Pompeius siue Iustinus hoc modo*.

40 Just. *Epit. praef.* 1: *uir priscae eloquentiae, Trogus Pompeius.*

41 Cf. *supra* n. 5.

42 Cf. Prisc. *Inst.* 5.3.6: *Trogus in XXII femininum a flamine protulit, haec flaminica: «†Papicio flamen propter mortem flaminicae flaminio abiit»*; 6.11.63: *Trogus Pompeius in libro VI: 'inde Scepsim petit, quo se Midias interfecta socru contulerat. Is a Derculide petito colloquio'.* These quotations from Trogus appear neither in Justin nor in the *Prologi*. A fragment of Trogus of uncertain location is also present in the *De dubiis nominibus*, an anonymous treatise compiled after the second half of the seventh century after Christ: *'uectes' generis masculini* [. . .] *sed Trogus genere femenino dixit* (p. 42 Spangenberg Yanes = p. 593 r. 20 Keil vol. V). For the presence of Trogus in Servius cf. *supra* n. 30.

43 Isid. *nat.* 47 (p. 77,6 Becker): *de monte autem Aetna Iustinus in libro historiarum ita scribit . . .*

tween Justin and Trogus and defines the work as *Historia* or *Historiarum libri.*[44] Later, Guibert de Nogent (c. 1055–1124) speaks at some length of Trogus' work in his *Dei gesta per Francos*. Though not making any reference to a title, he illustrates its content in a rather articulated way:

> Regna quondam extera bellis suspiramus insignita potentibus, stragem Philippicam et ubique inclementem non sine continua sanguinis fusione uictoriam suspicimus, Alexandri rabiem, de camino Macedonum ad totius Orientis exitia emergentem, tonantibus eloquiis pensitamus, Xersis in Termophilas, Darii in Alexandrum copias cum execrabili infinitarum gentium digladiatione metimur, Chaldaicam superbiam, Argiuam acrimoniam, Egyptiorum spurcitiam instabilemque Asiam Pompei Trogi et auctorum sublimium disquisitione miramur.[45]
>
> We admire foreign nations famous for military strength; we admire Philip for his merciless slaughter and victories everywhere, never without relentless shedding of blood. We commend with resounding rhetoric the fury of Alexander, who emerged from the Macedonian forge to destroy the entire East. We measure the magnitude of the troops of Xerxes at Thermopylae, and of Darius against Alexander, with the terrible killing of infinite numbers of nations. We wonder at Chaldean pride, Greek bitterness, the sordidness of the Egyptians, the instability of the Asiatics, as described by Trogus Pompeius and other fine writers. (transl. R. Levine)

The remarkable aspect of this description is that – on closer inspection – the adjective *Philippicus* could be applied to it. It does not seem a coincidence: Guibert, in his text, refers to Trogus three times and without ever mentioning Justin.[46] To date, scholars show no doubts that Guibert read Trogus through Justin, although no one has ever discussed this question before. However, upon closer examination, some doubts could indeed arise: Justin makes no mention of *Chaldaicam superbiam* or *Argiuam acrimoniam*, Chaldean pride or Greek bitterness. Indeed, *Chaldaea* and its derivatives never appear in the text, nor is Argos spoken of in terms that suggest an acrimonious attitude.[47]

An equally interesting testimony also dates to the 11th century: the Iberian chronicler Rodrigo Jiménez de Rada (1170–1247) in his *Historia de rebus Hispaniae*

---

44 Rabanus Maurus, *Commentaria in libros Macchabaeorum*, 1.1 col. 1130: *sicut Pompeius Trogus eiusque abbreuiator Iustinus in libris historiarum suarum ostendunt*; 1.7 col. 1177: *Pompeius Trogus in sua historia ita narrat.*

45 Guibertus de Nouigento, *Dei gesta per Francos* 1.1 [vol. 156 coll. 683–684 Migne].

46 In addition to the passage just quoted, Trogus is mentioned in 6.16 e 7.50.

47 Also 6.16, where Guibert reports that Pompeius Trogus *uerissime a Seleuco referat rege sub paterno nomine institutam et ab ipso deinde uel sequentibus regibus auctam, sicut sub matris Laodices nomine condidit et Laodiciam, ex proprio Seleuciam* has only a partial equivalent in Just. *Epit*. 15.4.6–8, as it contains only the reference to the foundation of a city named Seleucia, while there is no mention of Laodicea.

sive Historia Gothica defines Trogus an attentive investigator of history judged oriental (*historiarum orientalium sollicitus supputator*).[48] A little later, there are two well-known testimonies regarding Trogus that aim to provide more information about his work. Ralph de Diceto, an Anglo-Norman chronicler who died around 1202 and author of *De uiris illustribus quo tempore scripserint*, recounts that Trogus' *Historia* extended up to the 29th year of Hyrcanus, Prince of the Jews (30 BC).[49] Additionally, in the first half of the thirteenth century, the pseudo-Matthew of Westminster describes Trogus' work as chronicles in which he revived the memory of the past world for posterity. Indicating 9 AD as the date of publication, he describes its content, presenting an image that is much more Roman-centric than what emerged from other testimonies:

> anno gratiae nono, Caesare Augusto imperii sui undecimum agente annum, Trogus Pompeius cronica sua terminauit, in quibus quasi mundi praeteriti cursum ad memoriam posterorum reduxit. Ita namque Romanorum rempublicam, et arma quae gens illa late per orbem terrarum circumcontulit, ab initio usque ad praesens tempus prosequitur, ut qui res eius legerit, ad construendum Romanum imperium uirtutem ad fortunam discat contendisse.[50]
>
> In the ninth year of grace, with Caesar Augustus in the eleventh year of his reign, Pompeius Trogus completed his chronicles, in which he had, as it were, handed down the course of the world that was past to the memory of posterity. For he relates the history of the Roman Republic, and of their arms, which that nation carried so widely over the whole world, from the beginning to the present time, in such a manner that anyone who reads his account may learn that virtue and fortune worked together to build up the Roman empire.

In the thirteenth century, Trogus appears again in the *Chronica summorum pontificum imperatorumque de septem aetatibus*, a chronicle written by the Dominican Martinus Polonus that goes from the birth of Christ to 1247. Most of the information, however, is decidedly inaccurate: although Trogus is rightly considered

48 Cf. Rodericus Ximenius de Rada, *Historia de rebus Hispanie siue Historia Gothica*, prol. (ed. Valverde 1987). Scholarship not only excludes that Rodrigo read Trogus but also questions the possibility that he had direct access to Justin (whom he never names), whose contents would have been known to him through another intermediate source. See Guirardel 2007, 76–80, who opposes these theses and believes that Rodrigo at least consulted the *Epitoma*.

49 Cf. *Radulfi de Diceto decani Lundoniensis Opera Historica: abbreuiationes chronicorum, capitula imaginum historiarum, imagines historiarum*, p. 20 Stubbs [= *Rerum Britannicarum medii aeui scriptores* 68.1.2]: *Trogus Pompeius a tempore Nini regis Assiriorum usque ad annum uicesimum nonum Hircani principis Iudaeorum hystoriam digessit.* This information is not generally accepted because it contradicts what is stated in the *Flores Historiarum* (see below) and because the material contained in the Epitoma reaches at least the following decade, cf. Borgna 2018, 31–32.

50 Cf. *Flores Historiarum*, p. 97 Luard [= *Rerum Britannicarum medii aeui scriptores* 95.1].

the author of a universal history (*totius orbis historia*), he is mistakenly referred to as a Spaniard (*Hispanus*) who lived under Antoninus Pius. Additionally, Justin, who is evidently confused with Justin Martyr, is incorrectly defined as Trogus' direct disciple.[51]

In the fourteenth century, the *Epitoma* of Justin circulated widely. Petrarch counts it among the *Libri mei peculiares*, the list of favourite books he notes in the last folio of a still-existing manuscript.[52] Petrarch often uses it as a source, and in the *Triumphs* he defines Trogus as a universal historian reduced to a certain superficiality at the hand of Justin.

> Trogo che col suo stile abbraccia il mondo,
> non stringe, e Iustin seco e Festo e Floro
> toccar la superficie ma no 'l fondo.[53]
>
> Trogus, who with his style embraces the world,
> does not grasp it, while Justin, along with Festus and Florus,
> skim the surface but do not reach the depth. (my translation)

Boccaccio is also familiar with Justin. He frequently utilizes the *Epitoma* as a source, particularly when compiling works of a catalogic nature such as *De casibus uirorum illustrium* or *De mulieribus claris.* When referring to Trogus' original work, he labels it as *Historia.*[54]

51 Cf. MGH XXII, 1972 p. 446: *eo tempore* (scil. *Antonio Pio regnante*) *floruit Pompeyus Trogus nacione Hyspanus, qui tocius orbis historias a tempore Nini regis Assiriorum usque ad monarchiam Cesaris latino sermone deduxit, distinguens per libros 44; quorum abbreviacionem fecit Iustinus eius discipulus. Qui Iustinus philosophus Antonio Pio librum de christiana religione compositum tradidit et benignum eum christianis fecit*. This identification, already rejected by Bongars (ed. 1581, Notae p. 10), has no other basis than homonymy, as demonstrated by De Sensi Sestito 1987, 207–210.

52 Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 2201, f. 58v, available on *Gallica*: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8442835r (seen 8.12.25). Regarding the presence of Justin in Petrarch's works, see Fumagalli 2013, 289–290.

53 Francesco Petrarca, *Triumphus Fame* IIa, vv. 98–100.

54 G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Commedia di Dante, Inferno* 1.124–126: "la origine delle quali fu questa, secondo che Justin, abreviatore di Trogus Pompeo, scrive nel libro III della sua Historia". For Justin in Boccaccio cf. Simionato 2013.

3 Printing Justin and Seeking Trogus

Justin is destined to be favored by the print.[55] His debut dates to 1470, when in Venice Nicolas Jenson published it under the title *Epitome in Trogi Pompei Historias.*[56] This work closes with a colophon that recalls Augustine's definition, stressing the *peregrinus* character of the history of Trogus.

> Historias veteres, peregrinaque gesta revolvo
> Iustinus. Lege me! Sum Trogus ipse brevis.
> Me Gallus Veneta Ienson Nicolaus in urbe
> formavit, Mauro Principe Christophoro.
>
> The ancient stories and the deeds of distant lands
> I, Justin, still narrate. Read me! I am Trogus himself in brief form.
> Nicolas Jenson, the Frenchman, crafted me in a Venetian city
> under the rule of Cristoforo Moro.

Very shortly after the first edition, but essential to our discussion, is the one printed in Rome between 1470 and 1471 by Ulrich Han.[57] The relevance lies in the inscriptio: *Iustini historici politissimi Epitoma in Trogi Pompei Historias*.[58] This is important because it contains a judgment on the merits, not of Trogus, but of Justin, who is defined as *historicus politissimus,* the most polished historian. At the same time, Trogus's work is indicated simply as *Historiae.*

Three years later, in June 1474, Antonio Zarotto also printed Justin in Milan. The epigraph reads: *Iustini historici clarissimi in Trogi Pompeii Historias exordium*. As we can see, it again contains a positive evaluation of the epitomator,

55 Cox Jensen 2018, 595, counted 152 printed copies of Justin published between 1450 and 1600, a number that places him in ninth position for popularity, after Sallust, Livy, Plutarch, Valerius Flaccus, Flavius Josephus, Caesar, Suetonius and Florus. For a list of Justin' first editions see the *Recensus editionum Iustini* edited by Arnold H. L. Heeren, contained in the republication of the edition of Abraham Gronov edited by Karl H. Frotscher (Leipzig 1827).

56 ISTC ij00613000, on which Cortesi 1984, 214. On title pages in the first printed books cf. at least Barberi 1969; Baldacchini 2004, 26–37 and Tranchina 2012. On Jenson' publishing house, see Lowry 1991.

57 ISTC ij00614000.

58 The colophon contains the distichs composed for Han by Giovanni Antonio Campano. Playing with the printer's name (in German, "Hahn" means "rooster"), he describes printing as an activity that finally takes revenge on the geese of the Capitol: *anser Tarpeii custos Iovis: unde quod alis | constreperes Gallus decidit: ultor adest. | Vldaricus Gallus: ne quem poscantur in usum | edocuit pennis nil opus esse tuis. / Imprimit ille die, quantum non scribitur anno. / Ingenio, haud noceas, omnia vincit homo.*

judged as the most renowned historian (*historicus clarissimus*), while Trogus's original is once again defined simply as *Historiae.*[59]

The following year, 1475, marked a significant moment in our reconstruction. In Bologna, Annibale Malpigli and Sigismondo de' Libri printed Bernardo Ilicino's commentary on Petrarch's Triumphs, which achieved great success among contemporaries.[60] In this commentary, Trogus's work is consistently cited with a new title: *Liber de bellis externis.*[61] Justin's editions, however, did not immediately reflect this latest description of Trogus, as shown by the fact that in 1476, another edition of Justin was published in Milan by Christoph Valdarfer, but it featured the usual incipit *Iustini historici clarissimi in Trogi Pompeii Historias exordium.*[62]

The following year (1477) marked another significant milestone in the publishing history of Justin/Trogus: in Venice, Johannes de Colonia and Johannes Manthen printed an anonymous Tuscan vernacularization of Justin from the fourteenth century.[63] The text has no title but opens with: "Iustino volgarizato iustissimamente qui comencia"; similarly, the conclusion does not indicate the content of the work. Although not noticed by contemporaries, the text presents an addition of great interest: the appearance of the *Prologi*, which were previously absent from the panorama of printed Justin. However, they do not appear as an independent text but represent the introductory paragraph of each book. They were likely already presented in this form in the manuscript used for the translation, and this codex, despite containing the *Prologi*, did not bear the title *Historiae Philippicae.*[64] The volume then concludes with an afterword by the humanist Gerolamo Squarzafico, who declares Trogus completely lost.[65] More intriguingly, he argues that this loss is significantly mitigated by the universally recognized excellence of Justin's epitome, acclaimed as one of the finest in Latin

59 ISTC ij00616000. The colophon is modelled on Jenson's: *Historias veteres, peregrinaque gesta revolvo / Iustinus. Lege me! Sum Trogus ipse brevis. / Quem manus Antoni Zarotho sanguine Creti / impressit sollers Insubribusque dedit*; cf. Ganda 1984, 75–76.

60 Cf. Francalanci 2008, 115.

61 The reference consistently follows the formula "secondo che scrive Trogus et Iustino riferisce nel lib. de bellis externis" or slight variations, cf. Dionisotti 1974 and Francalanci 2006 and 2015. *Guerre esterne de' Romani* will also be the title under which Appian will circulate in the Italian vernacular translation of books VII, VIII, IX, and XII, translated by Alessandro Braccesi and first published in Rome by Eucharius Silber in 1502.

62 ISTC ij00617000. The colophon contains only the date and the printer's name.

63 USTC 993774.

64 On the role of the *Prologues* in the transmission of the title, cf. *supra* pp. 88–89. It cannot be excluded that the manuscript on which the translation was made is still extant, cf. Ammann 2015, 72.

65 "Et è cosa in veritade da dolere a tucti che tanto degno lavore a noi non sia possuto pervenire né tucto né in parte".

literature, to the extent that its very existence has contributed to the disappearance of Trogus.[66] Therefore, it is unsurprising that many subsequent editions not only continue to refer to Trogus' work as *Historia* but also consistently praise Justin as historicus clarus, a distinguished historian.[67]

During this period, the first Justin-Florus miscellaneous editions also began to circulate, starting from Venice.[68] The very first edition, edited by Marco Antonio Sabellico, was printed in 1497 by Giovanni Rosso and Albertino Viani.[69] The *inscriptio* remains standard, while the colophon designates Trogus's work as *Historiae*, emphasizing the complementary nature of the two works.[70] However, more intriguing is the dedicatory epistle to Matteo Contarini, where Sabellico shows less enthusiasm about the epitomizers and strongly laments the gravity of losing the originals: having both Livy and Trogus complete could have preserved the image of both Roman and foreign histories (*Romanae peregrinaeque historiae imaginem*). This further signifies that Trogus was perceived simply as the historian of the non-Roman world.[71]

Contemporaneously, other voices began to question the status of excellence attributed to the epitomizers. One of the earliest instances is found in Leonardo da Vinci's diatribe against the so–called abbreviators, which he noted on a sheet of anatomical studies:

> Come fece Giustino, abbreviatore delle Storie scritto da Trogo Pompeo, – il quale scrisse ornatamente tutti li eccellenti fatti delli sua antichi, li quali eran pieni di mirabilissimi ornamenti; – e' compose una cosa ignuda, ma sol degna d'ingegni impazienti, li quali pare lor

66 "Et come se sia perduto mai in nessuno luogo ho possuto trovare: sel non fusse quello che la più parte degli huomini dicano: che tanto bene et ornatamente Iustino si la abreviato: che per quello suo pollito epythoma l'immensa opera di Trogo se sia manchata [. . .] Noi veramente non possiamo fare che l'opera di Giustino non conmendiamo sì come degna et excellente sì come nulla altra abreviatione che tengha la greca et latina lingua exceptuado Lucio Floro". Squarzafico cannot be the author of the Italian translation, as already demonstrated by De Vit in 1849.

67 For a list of the editions see *supra* n. 55.

68 Cf. Heeren 1827, 1046–1052.

69 ISTC ij00618500.

70 *Aurea Iustini Lucisque epithomata Flori / aere tibi modico candide lector eme. / Contrahit iste Titi numerosa volumina Livi / Pompeii historias colligit ille Trogi. / Quam bene coniuncti, nempe hic ubi desinit, ille / incipit: atque unum pene videtur opus.*

71 *Recognovi his paucis diebus Iustini et Lucii Flori Epitomen fuitque ea mihi lectio parum iucunda, non quia non uterque sit amabilis, et ut hic ex Livii maiestate multum referens, ita ille ex Trogi gravitate. Verum romanae peregrinaeque historiae imaginem velut duplici tabella intuitus non sine dolori animi admonebar, quantum in duobus viris, quorum hi linaementa verius quam typum expressere, amiserit posteritas.*

> perder tanto di tempo, quanto quello è, che è adoperato utilmente, cioè nelli studi delle opere di natura e delle cose umane. Ma stieno questi tali in compagnia delle bestie [. . .].[72]
>
> Just as Justin did, the epitomizer of the Histories written by Pompeius Trogus, who eloquently detailed all the excellent deeds of the ancients, which were full of marvellous embellishments. He [Justin] composed a bare thing, only worthy of impatient minds, to whom it seems that all time spent studying nature and human affairs is wasted, when in fact it is employed usefully. But let these individuals keep company with the beasts [. . .].

Another significant voice is that of Aldus Manutius. When he published a miscellaneous volume containing the fragments of Festus in 1513,[73] in the preface he vehemently rejected the idea of epitomizers being esteemed figures, certainly not *historici clari*.

> Non possum non vehementer irasci audaculis ac temerariis quibusdam, etiam antiquis, qui diminuendis et mutilandis alienis libris delectati, totam in eo studio curam operamque posuerunt. Id quod si fecissent ut sibi inde eligerent quae magis probarent quaeque facilius memoriae mandare et tenere tenacius possent, non improbarem eorum consilium; sed ob eam causam fecisse videntur, ut relictis et spretis tanquam verbosis et nugacibus propriis authoribus, ipsi laudarentur, ipsi legerentur, obliteratoque illorum nomine, suum substituerent. Sic Trogi Pompeii Iustinus, sic T. Livii Lucius Florus, sic Sexti Pompeii nescio quis Paulus abbreviator factus est: qui utinam, antequam tam iniquum facinus aggrederentur, ipsi vel mutilati vel discerpti occidissent! Esset enim in manibus Trogus, integri et Livius et Pompeius haberentur.[74]
>
> I cannot help but feel great anger towards those audacious rascals who, even in antiquity, delighted in shortening and mutilating the books of others, putting all their attention and effort into such activities. If they had done it to select the most important parts for themselves, making them easier to learn and remember for longer, I would not disapprove of their actions. However, it appears they did so solely to overshadow the true authors, criticizing them as verbose and full of nonsense, all while seeking praise and readership for themselves, replacing the names of those original authors with their own. In this manner, Justin became the epitomizer of Pompeius Trogus, Lucius Florus of Titus Livy, and a certain Paul of Pompeius Festus. It would have been better if these individuals, before embarking on such a serious crime, had themselves been mutilated or torn to pieces! We could now have Trogus in hand and possess complete Livy and Pompeius!

72 Windsor, Royal Library, 19084r. (1511–1513). Behind the controversy against Justin, Leonardo also hides an attack against Squarzafico himself, whom Leonardo had already satirized by portraying him as a drunkard in an anonymous Fable of Love and Psyche (Milano, Biblioteca Trivulziana, ms. 26).

73 USTC 847580.

74 The Latin text of the preface is as in Orlandi 1975, 127–128.

Even more intriguing is the sequel, in which Aldus revealed his hope of soon acquiring an original Trogus manuscript. A friend of his, a trustworthy man, informed him that he possessed a copy and therefore hoped to be able to have it printed soon:

> quamquam Trogum brevi me spero daturum in medium. Extat enim et penes amicum quendam meum, frugi hominem ac doctum ac fide plenum.[75]
>
> Although I have the hope of being able to present Trogus to the public soon: indeed, it has been preserved and is in the possession of a friend of mine, an honest, learned, and trustworthy man.

Hope proved to be in vain; Aldus died two years later in 1515 without printing either Trogus or the neglected Justin. The *Epitoma* would eventually be published by Aldus' heirs in 1522, likely after they abandoned hope of finding Trogus. The Aldine edition combines Justin with the so-called "Lives of Probus" (namely, excerpts from Cornelius Nepos) and bears the following title: *Trogi Pompei externae historiae in compendium ab Iustino redactae. Externorum imperatorum vitae authore Aemylio Probo.*[76] It introduces two innovations: the removal of the designation *historicus clarus* for Justin, and the introduction of *externus*, an adjective used twice to denote both the histories of Trogus and the collection of biographies.

These novelties, however, find no explanation in the prefatory epistle: the editor of the text, Gian Francesco Torresani d'Asola,[77] while illustrating the content of the volume to the dedicatee of the work, Ioannes Cornelius,[78] does not mention any *externus* character of the stories of Trogus (although he does so about Probus' biographies),[79] but, paraphrasing Justin's preface, he speaks of a history that deals with *res omnium saeculorum, regum, nationum et populorum*, that is to say, universal. *Historiae Externae*, however, spread: the following year (1523), the same edition of Justin/Ps. Probus was printed in Lyon by Barthélemy Trot with the same title.[80] In 1525, in Florence, the Giunti brothers also printed the *Externae historiae in compendium ab Iustino redactae*, together with the usual Ps. Probus

75 Aldus Manutius, *Praefatio*, in Niccolò Perrotto, *Cornucopiae linguae latinae*, Venetiis 1513.

76 USTC 836752.

77 He was the brother-in-law of Aldus Manutius and son of Andrea Torresani d'Asola, who took over from Aldus in the direction of the typography: cf. Cataldi Palau 2002.

78 Pseudonym of Marco Cornaro (Venice 1482–1524), Venetian patrician and cardinal.

79 *Illustrat Probus externos imperatores.*

80 USTC 145629.

and with the addition of Velleius Paterculus, defined as an author of *Roman* history.[81]

The return to the previous form took place in 1526: in Basel, Andreas Cratander – who showed that he was aware of the complete disappearance of Trogus (*qui nusquam comparet* – he wrote in his address to the reader) – printed Justin, but this time alongside with the *Epitome de Caesaribus* of the Ps. Aurelius Victor.[82] The curator was the jurist Joannes Sichardus, who was equally conscious of the impossibility of finding a specimen of Trogus.[83] The title, however, reverted to the pre-Aldus form, with the work of Trogus simply defined as *historiae* and Justin praised as the most renowned historian: *Iustini historici clarissimi in Trogi Pompei historias libri quadragintaquatuor.*

It was, however, the swan song of this form, as the association between the story of Trogus and the adjective *externus* began to take hold, perhaps also thanks to the publication, in 1525, by the publishing house of Giovanni Antonio Nicolini da Sabbio, of a new commentary on Petrarch's *Triumphs*. The author was Alessandro Vellutello, who, like his predecessor Ilicino (whose work he knew), also spoke of Trogus as the author of *Libri de bellis externis.*[84] During the same period, the humanist Georgius Haloinus (1470–1536 circa), friend and correspondent of Erasmus, in *De restauratione linguae Latinae libri III*, published in Antwerp by Symon Cock in 1533, lists the historiographical works that must be recommended for children to read: first of all Livy, then Sallust, Appian, Dionysius of Halicarnassus (in Latin translation) and Valerius Maximus. They are followed, in sixth and seventh position, by Thucydides (always in translation) and Trogus/Justin, authors united by the very adjective *externus:*

> Tuscidides sextus erit quem legent pueri. Hic Graecus erat, sed Latine traductus. Hic externorum historias, Atheniensium et Lacedaemoniorum bella continet. Iustinus septimus erit; qui Latinus erat et externorum bella similiter recitat et Trogi Pompei cuiusdam abbreviator fuisse perhibetur; qui Trogus Pompeius cum aliis periit.[85]
>
> Thucydides will be the sixth author that the children will read. He was Greek, but has been translated into Latin. He contains the histories of foreign peoples, the wars of the Athenians

81 USTC 836749.

82 USTC 668646. The full form of the title is: *Caesarum vitae a D. Augusto ad Theodosium de vitis caesarum. Iustini historici clarissimi in Trogi Pompei historias libri quadragintagintaquatuor, a Ioan. Sichardo summa diligentia recogniti et illustrati. Quibus adiecimus, certo consilio, Sex. Aurelium Victorem, qui Caesarum vitas a D. Augusto ad Theodosium usque historia prosequutus est*.

83 "Nec Trogi quicquam hac nostra aetate extaret qui vel solus id nobis agentibus usui esse potuisset".

84 USTC 847830. Cf. Belloni 1986 e Busjan 2013.

85 Georgius Haloinus, *De restauratione linguae latinae libri III*, 3.1.10.

and the Spartans. Justin will be the seventh: he was Latin and similarly narrates the wars of foreign peoples. He is considered to have been an abridger of a certain Pompeius Trogus, who perished along with others.

4 The rediscovery of the adjective *Philippicae*

It was only with the emergence of critical editions that editors finally engaged with manuscripts and rediscovered the title *Historiae Philippicae*, which, as noted above, had previously seemed unknown to anyone.

Jacques Bongars was the first scholar to edit Justin's text, an effort that led to the *editio princeps* of both Justin and, notably, of the Prologi, which had never appeared in previous printed editions, except for the vernacularization of 1477.[86] This edition was published in 1581 by the Parisian publisher Denys du Val and finally bore the title *Trogi Pompeii Historiarum Philippicarum epitoma*, a title encountered by Bongars in some of the ten manuscripts he claimed to have used for establishing the text.[87] Consequently, he reinstated it, although he acknowledged that the way in which Justin abridged Trogus' original work made the adjective *Philippicae* difficult to interpret:

> Philippicas autem quare inscripserit, difficile est iudicium. Nam velle ex hac epitoma, de integro Trogi opere iudicare, desipere est: ita Trogum male accepit hic, quisquis fuit, Iustinus.
>
> The reason why he titled it Philippicae is difficult to judge. It would be foolish for anyone to attempt to judge the complete work of Trogus based on this epitome: so badly Justin, whoever he was, misunderstood Trogus.

Bongars, however, attempts an explanation: it is likely that the title *Historiae Philippicae* reflects the centrality of Macedonian history – clearly identifiable despite Justin's abridgments – and it could also represent an homage by Trogus to Theopompus, inspired by Cicero's tribute to Demosthenes.[88]

After the appearance of the *editio princeps*, for Trogus two titles coexisted for a long time: Bongars' *Historiae Philippicae* began to establish itself from the end

86 Cf. *supra* p. 98. Bongars (ed. 1581, *Notae* p. 84) declares that originally, constituting the text of the *Prologi* was not his intention, considering their extremely corrupt state, but he eventually yielded to the urging of his friends. However, cleaning them was comparable to Hercules cleaning the stables of Augeas ("e quibus [*scil.* Prologi] plus stercoris exhausi quam olim ex Augiae stabulis Hercules ipse").

87 Bongars (ed. 1581, *Notae* pp. 4–6). On the philological method of Bongars see the reconstruction of Ammann 2015.

88 Bongars ed. 1581, *Notae* pp. 11–12.

of the 16th century. However, *Historiae externae* would continue to circulate until at least the 18th century, above all in combined editions Justin – Ps. Aurelius Victor.[89]

Not only that: at the end of the 16th century, a further variant spread in Italy, *Historiae extensae*. It appeared in the edition of Justin and the Ps. Aurelius Victor which was published by Pietro Marinelli in Venice in 1586.[90] Also, the one printed in 1593 by Simone Cornetti and Alessandro Vecchi in Venice is entitled *Ex Trogi Pompei historiis extensis*.[91] Even less attentive to the philological aspects were the translations into modern languages, where in most cases, Trogus' original was referred to as *Histories* until almost the beginning of the 19th century.[92]

5 Conclusion

The history of Trogus' aftermath that we have reconstructed so far speaks volumes: until Justin's intervention, Pompeius Trogus' universal history appears to have not enjoyed widespread circulation. So, was Trogus and his work, particularly under the title *Historiae Philippicae*, perceived as dangerous? We cannot exclude this possibility. While Trogus likely harbored no hostile sentiments toward Rome and primarily aimed to offer the public, complementing Livy, a comprehensive account of the non-Roman world and its civilizations, he appears to have been largely overlooked by his contemporaries and successors. Perhaps this perspective did not interest them, or perhaps it was deemed somewhat perilous.

Therefore, Justin's intervention was crucial. On one hand, he significantly contributed to Trogus' eclipse by offering a more accessible alternative with his epitome compared with Trogus' monumental universal history. On the other hand, Justin may have also rescued Trogus from the oblivion he seemed destined for. Perhaps due to his selection process, which aimed, in his own words, to provide enjoyable reading or moral lessons, Justin inadvertently smoothed some of the rough edges of Trogus' work. If there were elements in Trogus's universal history that Rome might have found uncomfortable, Justin's selection appears to have mitigated them to such an extent that it is challenging for us to understand

89 For a list see Heeren 1827, xxii–xxxviii. One of the last editions to be entitled *M. Iuniani Iustini ex Trogi Pompeii Historiis externis Libri XLIV* was edited by Thomas Parsell and published in London in 1735 by Bonwicke and Walthoe.

90 USTC 836759.

91 USTC 836761.

92 See Heeren 1827, xxxviii–xliv, for a list of translations into major modern languages from the fourteenth to the early nineteenth centuries.

how Trogus handled the potentially controversial aspects of his work. One of these controversial aspects, as we have seen, is the title *Historiae Philippicae*, by which the work has been transmitted in part of the manuscript tradition. As noted by Bongars, the first editor of the text, Justin's selection has created a real puzzle regarding the connection between the title and the content. While scholars have devoted considerable effort to resolving this (perhaps unsolvable)[93] issue, what has not been highlighted before is that *Philippicae* did not have any significant aftermath.

As previously discussed, before Bongars intervened, Trogus' history was described in various ways: universal, barbaric, oriental, Greek, or related to remote places. In other words, it was seen as *external* – a title that, unsurprisingly, became established in the world of printing because it suited the content well. On the contrary, *Philippicae* never gained traction, and it cannot be excluded that in its origins it may have been perceived as provocative or something similar. What is clear, however, is that this descriptor – which we today immediately associate with Trogus' work – did not significantly influence the perception of Trogus' work until at least the mid-16th century.

However, this also prompts us to further consider the role of Justin, who has been perceived through history as having a status that is not always clear: sometimes seen as a colleague of Trogus, an imitator, and briefly even celebrated as a refined historian – a characterization that has swiftly and rightly been challenged by those who began to emphasize the shortcomings of epitomizers. In Justin's case, these shortcomings are apparent: his work on Trogus' original compromised many essential aspects of the narrative, creating a significant barrier between us and Trogus. This has often made reading Justin a frustrating experience for anyone interested in truly understanding universal history, as evidenced by the often harsh judgments passed upon him. On the other hand, however, Justin also rescued Trogus: whether perceived as controversial or simply uninteresting to the Romans (or both), Trogus appeared destined for oblivion – so much so that some critics believed he wrote with this resignation – had it not been for Justin's intervention.

93 Cf. Hoyos 2024, xxxi– xxxii: "These efforts at solving the puzzle all pose difficulties, and it may be best to leave it unsolved, while trusting that Trogus gave an explanation at the start of his work that Justin failed to transmit".

Abbreviations

ISTC *Incunabula Short Title Catalogue*
LLT *Library of Latin Texts*
USTC *Universal Short Title Catalogue*

Bibliography

Alonso-Núñez 1982: José Miguel Alonso-Núñez, *L'opposizione contro l'imperialismo romano e contro il principato nella storiografia del tempo di Augusto*, in: «Rivista Storica dell'Antichità» 12, 131–141.

Alonso-Núñez 2002: José Miguel Alonso-Núñez, *The Idea of Universal History in Greece: from Herodotus to Age of Augustus* (Amsterdam Classical Monographs 4), Amsterdam.

Ammann 2015: Andreas Ammann, *Die Justinausgabe von Jacques Bongars. Editionsphilologie und Gelehrtennetzwerk im Späthumanismus*, in: G. Huber-Rebenich (ed.), *Jacques Bongars (1554–1612) Gelehrter und Diplomat im Zeitalter des Konfessionalismus*, Tübingen, 51–88.

Arnaud-Lindet 2003: Marie-Pierre Arnaud-Lindet (ed.), M. Junianus Justinus, *Abrégé des Histoires Philippiques de Trogue Pompée*. https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Iustinus/ius_e000.html#nal (seen 8.12.2025).

Asheri 2003: David Asheri, *La successione degli imperi e delle egemonie: preistoria di due teorie*, in Daniele Foraboschi and Silvia Pizzetti (eds.), *La successione degli imperi e delle egemonie nelle relazioni internazionali*, Milano, 11–25.

Baldacchini 2004: Lorenzo Baldacchini, *Aspettando il frontespizio. Pagine bianche, occhietti e colophon nel libro antico*, Milano.

Barberi 1969: Francesco Barberi, *Il frontespizio nel libro italiano del Quattrocento e del Cinquecento* (Documenti sulle arti del libro 7), Milano.

Belloni 1986[2]: Gino Belloni, *Commenti petrarcheschi*, in *Dizionario critico della letteratura italiana*, vol. II, Torino, 23–38.

Borgna 2014: Alice Borgna, *Il* De animalibus *e la leggenda delle origini in Pompeo Trogo (Iust. 43.2*), in: «Athenaeum» 102, 2, 475–489.

Borgna 2015: Alice Borgna, *Scrivere del nemico. Pompeo Trogo e la storia dei Parti (Iust. xli–xlii*), in: «Dialogues d'Histoire Ancienne» 41, 2, 87–116.

Borgna 2018: Alice Borgna, *Ripensare la storia universale. Giustino e l'Epitome delle* Storie Filippiche *di Pompeo Trogo*, Hildesheim.

Borgna 2019: Alice Borgna, *Pompeius Trogus and the Romanization of History (Note to Iust. 41.2.1–2)*, in: «Anabasis» 10, 13–26.

Borgna 2020: Alice Borgna, *Texts and Personalities. Justin and his* Epitoma *of Pompeius Trogus*, in: «Latinitas» 8, 17–40.

Borgna 2022: Alice Borgna, *Augusto e la figura dello statista nelle Storie Filippiche di Pompeo Trogo*, in: «Classica et Christiana» 17, 2, 677–696.

Busetto 2014: Anna Busetto, *La testimonianza agostiniana sull'Epitome di Giustino*, in: «La biblioteca di Classico Contemporaneo» 1, 78–85.

Busjan 2013: Catharina Busjan, *Petrarca-Hermeneutik: Die Kommentare von Alessandro Vellutello und Giovan Andrea Gesualdo im epochalen Kontext*, Berlin–Boston.

Cataldi Palau 2002: Annaclara Cataldi Palau, *Gian Francesco Torresani of Asola and the Aldine printing press: A new chapter in intellectual and printing history*, in: «Intellectual History Review» 10, 1, 28–44.

Cortesi 1984: Mariarosa Cortesi, *Incunaboli veneziani in Germania nel 1471*, in: Rino Avesani (ed.), *Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich I*, Roma, 197–219.

Cox Jensen 2018: Freyja Cox Jensen, *The Popularity of Ancient Historians*, in: «The Historical Journal» 61, 3, 561–595.

De Sensi Sestito 1987: Giovanna De Sensi Sestito, *Premonizioni, oracoli e punizioni divine nell'epitome di Giustino*, in *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, III, Messina, 199–216.

de Vit 1849: Vincenzo de Vit, *Sopra un codice sconosciuto del secolo XIV contenente il volgarizzamento delle istorie di Justin da alcuni bibliografi falsamente attribuito a Girolamo Squarciafico*, Vicenza.

Dionisotti 1974: Carlo Dionisotti, *Fortuna del Petrarca nel Quattrocento*, in: «Italia Medioevale e Umanistica» 17, 71–113.

Edson 1961: Charles F. Edson, *Review of O. Seel*, Pompei Trogi Fragmenta, in: «Classical Philology» 56, 3, 198–203.

Fabbrini 1979: Fabrizio Fabbrini, *Paolo Orosio: uno storico*, Roma.

Fabbrini 1983: Fabrizio Fabbrini, Translatio Imperii. *L'Impero universale da Ciro ad Augusto,* Roma.

Forni/Angeli Bertinelli 1982: Giovanni Forni and Maria Gabriella Angeli Bertinelli, *Pompeo Trogo come fonte di storia*, in: «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 30, 2, Berlin, 1298–1362.

Francalanci 2006: Leonardo Francalanci, *Il commento di Bernardo Ilicino ai "Triumphi" di Petrarca e la sua diffusione europea: alcune questioni di metodo*, in: «Studi di Filologia Italiana» 64, 143–154.

Francalanci 2008: Leonardo Francalanci, *La traduzione catalana del commento di Bernardo Ilicino ai "Triumphi" del Petrarca: alcune novità a proposito del modello italiano*, in: «Quaderni d'Italia» 13, 113–126.

Francalanci 2015: Leonardo Francalanci, "*I trionfi con il commento di Bernardo Ilicino", o "Il Commento di Bernardo Ilicino ai Trionfi"? Alcune riflessioni metodologiche dalla periferia del canone petrarchesco*, in: «Petrarchesca» 3, 75–87.

Fumagalli 2013: Edoardo Fumagalli, *Petrarca e la Bibbia*, in: Grazia Melli (ed.), *La Bibbia nella letteratura italiana. 5: Dal Medioevo al Rinascimento*, Brescia, 271–304.

Ganda 1984: Arnaldo Ganda, *I primordi della tipografia milanese: Antonio Zarotto da Parma (1471 – 1507)*, Firenze.

Garcea 2021: Alessandro Garcea, *Pliny's* Dubius sermo *and* auctoritas*: Some Notes on the Indirect Transmission of Latin Authors*, in: «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici» 86, 1, 35–76.

Goodyear 1992: Francis R. D. Goodyear, *Papers on Latin Literature*, London.

Guirardel 2007: Stéphanie Jean-Marie Guirardel, *L'*Historia gothica *de Rodrigue Jimenez de Rada (1243): écriture et discours*, Thèse pour obtenir le grade de Docteur, Université Toulouse le Mirail – Toulouse II.

Heeren 1827: Arnold H. L. Heeren, *Index editionum Iustini* in : *Iustini Historiae philippicae ex recensione Abrahami Gronovii. Nondum adhibitorum suasque adnotationes atque indices adiecit Carolus Henricus Frotscher*, Leipzig.

Hofmann 2018: Dagmar Hofmann, *Griechische Weltgeschichte auf Latein. Iustins* Epitoma historiarum Pompei Trogi *und die Geschichtskonzeption des Pompeius Trogus*, Stuttgart.

Hoyos 2024: Dexter Hoyos, *Introduction*, in: John C. Yardley and Dexter Hoyos (eds.), *Justin. Epitome of Pompeius Trogus (books 1–20)*, Cambridge MA.

Inglebert 2014: Hervé Inglebert 2014, *Le monde, l'histoire: essai sur les histoires universelles*, Paris.

Jal 1987: Paul Jal, *À propos des Histoires philippiques. Quelques remarques*, in: «Revue des Études Latines» 65, 194–209.
Lana 1952: Italo Lana, *Velleio Patercolo o della propaganda*, Torino.
Landucci 2014: Franca Landucci, *Filippo II e le Storie Filippiche: un protagonista storico e storiografico*, in: Cinzia Bearzot and Franca Landucci (eds.), *Studi sull'epitome di Giustino, I. Dagli Assiri a Filippo II di Macedonia*, Milano, 233–260.
Landucci 2018: Franca Landucci, *La* translatio imperii *dal mondo greco al mondo romano*, in: «Erga-Logoi», 6, 2, 7–28.
Lentano 2012: Mario Lentano, *La memoria e il potere. Censura intellettuale e roghi di libri nella Roma antica*, Macerata.
Liebmann-Frankfort 1969: Thérèse Liebmann-Frankfort, *L'histoire des Parthes dans le livre XLI de Trogue Pompée. Essai d'identification de ses sources*, in: «Latomus» 28, 894–922.
Lowry 1991: Martin Lowry, *Nicholas Jenson and the rise of Venetian publishing in Renaissance Europe*, Oxford.
Malaspina 1976: Elena Malaspina, *Uno storico filobarbaro, Pompeo Trogo*, in: «Romano Barbarica» 1, 135–158.
Manuwald 2015: Bernd Manuwald, 'Translatio imperii' *und die Sicht der Griechen auf die siegreichen Römer*, in: Maria Tziatzi, Margarethe Billerbeck, Franco Montanari and Kyriakos Tsantsanoglou (eds.), *Lemmata: Beiträge zum Gedenken an Christos Theodoridis*, Berlin–Boston, 153–187.
Mazza 1996: Mario Mazza, *Roma e i quattro imperi. Temi della propaganda nella cultura ellenistico-romana*, in: «Studi e materiali di storia delle religioni» 20, 315–350 (= Id., *Il vero e l'immaginato: profezia, narrativa e storiografia nel mondo romano*, Roma 1999, 1–42).
McDonald 1957: Alexander H. McDonald, *Review of* O. Seel, Pompei Trogi Fragmenta, in: «The Journal of Roman Studies» 47, 287–289.
Mineo 2016: Bernard Mineo, *Trogue Pompée et Rome*, in: Alessandro Galimberti and Giuseppe Zecchini (eds.), *Studi sull'Epitome di Giustino III. Il tardo ellenismo. I Parti e i Romani*, Milano, 93–220.
Mineo/Zecchini 2016: Bernard Mineo and Giuseppe Zecchini (eds.), *Justin*, *Abrégé des Histoires Philippiques de Trogue Pompée*, livres 1–10, Paris.
Momigliano 1982: Arnaldo Momigliano, *The Origins of Universal History*, in: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 3, 533–560.
Momigliano 1984: Arnaldo Momigliano, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, in: Id., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 77–103.
Muccioli 2005: Federicomaria Muccioli, *Aspetti della* translatio imperii *in Diodoro: le dinastie degli Antigonidi e dei Seleucidi*, in: Cinzia Bearzot and Franca Landucci (eds.), *Diodoro e l'altra Grecia. Macedonia, Occidente, Ellenismo nella Biblioteca storica*, Milano, 183–222.
Muccioli 2007: Federicomaria Muccioli, *La rappresentazione dei Parti nelle fonti tra II e I secolo a.C. e la polemica di Livio contro i* levissimi ex Graecis, in: Tommaso Gnoli and Federicomaria Muccioli (eds.), *Incontri tra culture nell'Oriente ellenistico e romano*, Milano, 87–115.
Muccioli 2016: Federicomaria Muccioli, *I Parti (e le regalità greco-battriane e indogreche) in Pompeo Trogo/Giustino, tra etnografia e storiografia*, in: Alessandro Galimberti and Giuseppe Zecchini (eds.), *Studi sull'Epitome di Giustino III. Il tardo ellenismo. I Parti e i Romani*, Milano, 117–148.
Muccioli 2021: Federicomaria Muccioli, rev. Hofmann 2018, in: «Gnomon» 93, 462–464.
Munk Olsen 1982: Birger Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI^e^ et XII^e^ siècles*, Documents, études et repertoires, Paris.
Orlandi 1975: Giovanni Orlandi, *Aldo Manuzio editore: dediche, prefazioni, note ai testi*, Milano.

Petoletti 2014: Marco Petoletti, *La storia del testo di Giustino: punti di arrivo, prospettive di ricerca*, in: Cinzia Bearzot and Franca Landucci (eds.), *Studi sull'epitome di Giustino, I. Dagli Assiri a Filippo II di Macedonia*, Milano, 3–25.

Piccirilli 1971: Luigi Piccirilli, *Una notizia di Trogo in Giustino e in Orosio*, in: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 1, 301–306.

Rambaud 1957: Michel Rambaud, Compte-rendu de Otto Seel, Pompeius Trogus, *Fragmenta*, Leipzig 1956, in: «Revue des Études Anciennes» 59, 181–182.

Reynolds 1983: Leighton D. Reynolds (ed.), *Texts and Transmission: a Survey of the Latin Classics*, Oxford.

Ross 1956: David J. A. Ross, *An illustrated humanistic manuscript of Justin's Epitome of the* Historiae Philippicae *of Trogus Pompeius*, in: «Scriptorium» 10, 2, 261–267.

Ruehl 1872: Franz Ruehl, *Die Textesquellen des Justinus*, Leipzig.

Seel 1972[2]: M. Iunianus Iustinus *Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi*. *Accedunt prologi in Pompeium Trogum*. Ed. Otto Seel, Stuttgart.

Seel 1982: Otto Seel, *Pompeius Trogus und das Problem der Universalgeschichte*, in: «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», 30, 2, Berlin, 1363–1423.

Simionato 2013: Andrea Simionato, *Tra fonti e testo del* De casibus virorum illustrium *di Giovanni Boccaccio*, tesi di dottorato, Università Ca' Foscari Venezia.

Swain 1940: Joseph W. Swain, *The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire*, in: «Classical Philology» 35, 1–21.

Syme 1992: Ronald Syme, *Trogus in the HA: some consequences*, in: Michel Christol, Ségolène Demougin and Yvette Duval (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IV*e *siècle ap. J.-C.; Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol (Paris, 20–21 janvier 1989)*, Paris–Rome, 11–20.

Tranchina 2012: Vittorio Tranchina, *La parola al libro: la conservazione di modalità orali nella presentazione del testo alle origini della stampa*, in: «Mediaeval sophia» 11, gennaio–giugno, 2012, 229–262.

Treves 1953: Piero Treves, *Il mito di Alessandro e la Roma d'Augusto*, Milano–Napoli.

Treves 1955: Piero Treves, *Euforione e la storia ellenistica*, Napoli.

Urban 1982: Ralf Urban, Historiae Philippicae *bei Pompeius Trogus. Versuch einer Deutung*, in: «Historia» 31, 82–96.

Yardley/Heckel 1997: John C. Yardley and Waldemar Heckel (eds.), Justin, *Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus. Books 11–12: Alexander the Great*, Oxford–New York.

Zecchini 2019: Giuseppe Zecchini, *A proposito di un recente volume su Giustino e Pompeo Trogo*, in: «Mediterraneo Antico» 22, 35–42.

Part 2: **Philosophy and Religion**

Guido Milanese

Pericoli epicurei. Il pericolo dell'Epicureismo per la società romana

1 Introduzione

L'Epicureismo è una filosofia, e per la società romana il suo pericolo è primariamente lo stesso di ogni altra filosofia: si tratta dello spostamento del luogo del senso della vita.[1] Per la visione romana della vita, l'essere-qui della vita, il "Dasein" che rende dicibile l'esistenza, è il ruolo del cittadino nella società. L'espulsione dei filosofi del 173 a.C. riguarda due epicurei, certamente, ma quella "catoniana" del 155 si prende cura di un accademico, di un peripatetico e di uno stoico. Il pericolo è lo spostamento dell'asse esistenziale: se si aderisce a una filosofia, il senso della vita non lo si trova più nel proprio posto nella società, ma altrove, cioè in un'interpretazione dell'esistenza che si radica in una cosmologia e (non sempre) in una metafisica, all'interno delle quali, o della quale, lo spazio sociale è "derivato", non è più "primario", poiché ritrova il suo senso solo all'interno di una dimensione cosmologica ed eventualmente metafisica. La filosofia sposta l'asse dell'esistenza ed è quindi fondamentalmente sovversiva: l'assimilazione dello Stoicismo da parte dell'intellettualità romana sarà possibile solo quando si accetterà una gerarchia del senso all'interno del quale i rapporti sociali ammettono di essere inclusi, non reclamano una loro autonomia. Panezio, *via* Cicerone, offre un quadro del ruolo della politica e della società in cui i tasselli fondamentali della vita romana (famiglia e politica) sono confortevolmente sistemati in un contesto cosmologico, appunto, che assorbe la qualità sovversiva di un temuto spostamento dell'asse esistenziale. I rapporti di base dell'antropologia romana (la famiglia, la vita sociale) si collocano ora in uno spazio più ampio, che non li nega ma li ricontestualizza.

Nel caso dell'Epicureismo questa ricontestualizzazione era evidentemente impossibile. Il pericolo di questa filosofia consiste infatti nella sua radicalità nel proporre una gerarchia di valori centrata sulla salvezza del singolo, cioè l'ultimo gradino, per dir così, nella struttura antropologica del Romano antico: per l'Epicureo, invece, il *primum* è la salvezza della "propria" vita: la società è uno spazio che non viene di per se stesso ritenuto negativo, ma che è certamente pericoloso: la prospet-

1 Ringrazio i lettori anonimi di questo articolo, che hanno segnalato incongruenze e necessarie integrazioni. Sono molto grato ai curatori del volume per la loro generosità e pazienza.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-007

tiva di Diogene da Enoanda, nella sua nota visione futuribile di una vita umana riformata nel profondo (fr. 56 Smith), è quella di una società nella quale le strutture fondamentali della politica sono rese inutili e superate («everything will be full of justice and mutual love, and there will come to be no need of fortifications or laws and all the things which we contrive on account of one another», nella traduzione dello Smith).

Ma del resto è lo stesso Epicuro a chiarire la natura strumentale, non "finale" (nel senso che non si tratta di un fine, di un τέλος) delle strutture sociali: delle quali il saggio non ha bisogno ma che sono utili e positive per difenderlo dai non saggi. L'Epicureismo rimane dunque intrinsecamente sovversivo, e, diversamente dalle altre filosofie che giungono a Roma, non è assimilabile dalla società, come avverrà appunto con lo Stoicismo e, in modo diverso, con il nuovo atteggiamento dell'Accademia del tempo di Antioco di Ascalona. L'accettazione del valore positivo della politica è certamente in contrasto con la superiorità della contemplatività come fine assoluto dell'esistenza che rappresenta il vertice dell'antropologia aristotelica: l'invito che Antioco rivolge al giovane Cicerone per spingerlo all'impegno politico è ancora una volta aneddotico ma indicatore di un superamento dell'alterità tra filosofia e società romana (Plut. *Cic.* 4.3: πολλὰ δ' Ἀντιόχου παρακελευομένου τοῖς κοινοῖς ἐπιβαλεῖν πράγμασιν).

Il problema non era la diffusione dei libri epicurei, che Cicerone critica per la loro bassa qualità più che per la loro pericolosità intrinseca: Amafinio scrive in modo chiaro ma banale, come i suoi immediati successori (*Acad. post.* 1.6; *Tusc.* 4.3):[2]

> iam uero physica, si Epicurum id est si Democritum probarem, possem scribere ita plane ut Amafinius. Quid est enim magnum, cum causas rerum efficientium sustuleris, de 'corpusculorum' (ita enim appellat atomos) concursione fortuita loqui?
>
> E infatti nel campo della fisica, se fossi in accordo con Epicuro, ma farei meglio a dire Democrito, potrei scrivere in maniera semplice, come Amafinio. Cosa c'è di difficile, una volta rimosse le cause efficienti, nel discettare dell'aggregazione casuale dei corpuscoli (così infatti chiama gli atomi)?
>
> Post Amafinium autem multi eiusdem aemuli rationis multa cum scripsissent, Italiam totam occupauerunt, quodque maxumum argumentum est non dici illa subtiliter, quod et tam facile ediscantur et ab indoctis probentur, id illi firmamentum esse disciplinae putant.
>
> Dopo Amafinio molti seguaci della medesima dottrina lo imitarono scrivendo molte opere, e invasero tutta l'Italia; e mentre la miglior prova della grossolanità di quelle idee sta nel

2 La traduzione del passo degli *Academica* è di Daniele Di Rienzo 2022, 63; la traduzione delle *Tusculanae* è quella classica di Nino Marinone (1976, 711).

> fatto che sono così facilmente apprese e approvate dagli ignoranti, essi credono che questo confermi la verità della loro dottrina.

Non è qui il problema: il pericolo non sta in questi manualetti divulgativi, che vanno in mano di gente semicolta, ma nell'eversione che può colpire la classe dirigente, quelli che leggono cose più serie. È una questione di scelte esistenziali. L'attribuzione di una dimensione contemplativa alla scelta esistenziale dell'Epicureismo, sostenuta dal Grilli nella nella sua *Vita contemplativa*, è stata criticata, credo a ragione, dal Boyancé:[3] si tratta comunque di una scelta intellettuale, tesa all'autonomia della persona, che rende "periferiche" le altre dimensioni dell'esistenza umana, che non si fondano su una condizione naturale, come preteso dagli Stoici, ma costituiscono una pura costruzione culturale: coglie nel segno, dal punto di vista stoico, la critica di Epitteto: dicendo che l'idea di società "naturale" è un inganno (μὴ ἐξαπατᾶσθε, ἄνθρωποι, μηδὲ παράγεσθε μηδὲ διαπίπτετε· οὐκ ἔστι φυσικὴ κοινωνία), Epicuro vuole in realtà distruggere i legami sociali tra gli esseri umani (ἀναιρεῖν θέλῃ τὴν φυσικὴν κοινωνίαν ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλους);[4] qui lo Stoico contesta all'Epicureo la mancanza di quella dottrina di una φυσικὴ κοινωνία che era appunto costitutiva della visione teleologica dell'antropologia sociale stoica, rinviando alla loro cosmologia, mentre era del tutto assente dalla visione epicurea.[5] Mi sembra che la questione sia resa ulteriormente chiara se si

3 Grilli 1953, 33–86 = Grilli 2002, 48–89. Di questo capitolo vanno qui richiamate in particolare le pp. 77–89 (pagine della II edizione, alla quale si fa riferimento salvo diverso avviso), dedicate appunto al ruolo della famiglia e della vita sociale nel suo complesso. Per la critica all'idea di contemplatività nell'Epicureismo cf. Boyancé 1959, che non vedo richiamata nella II edizione del volume della *Vita contemplativa*. Grilli accetta invece la critica del Festugière, che nella sua recensione («Paideia» 9, 1954, 23) aveva osservato che è errato parlare di βίος θεωρητικός a proposito dell'Epicureismo, e utilizza invece l'espressione *vita contemplativa*. (Grilli 2002, 58 n. 3), a mio avviso senza risolvere il problema di fondo, che non è di carattere meramente definitorio.

4 Epict. *Diss.* 2.20.6 = 523 Usener.

5 Sono molto grato al revisore del presente articolo, che ha sottolineato come un conto sia la dimensione teleologica dei rapporti umani, altro la dimensione naturale. Grilli 2002, 78–79, al quale facevo riferimento, va sicuramente integrato, oltre che con gli studi di Roskam e Fish citati nella nota seguente, con Long 1985 = Long 2006, 178–201. Long 2006, 182, che osserva giustamente, in riferimento a Lattanzio (*Inst*. 3.17.42 = Usener 523, 540): «The ancient charge against Epicurus is stated baldly by Lactantius: 'Epicurus denies the existence of human society; he says that each person is concerned for himself; that there is no one who loves another except for his own sake.' There is a wealth of evidence to show that Epicurus did not deny the existence of human society; nor does the charge that he admitted only self–interested motivations pay regard to the kind of pleasures and friendships which inform the fully developed Epicurean life, as we shall see. Lactantius' statements to the contrary, like similar assertions by other ancient writers, are his inference [. . .]». Il revisore mi suggerisce di integrare con Németh 2017, che non avevo appositamente citato perché il libro, pur pregevole, omette quasi del tutto la bibliografia italiana: trovo

riflette su un problema, quello delle "eccezioni" epicuree alla prescrizione di non partecipare alla vita pubblica. La questione è stata dibattuta da diversi studiosi in anni recenti.[6] A mio avviso è stata sottovalutata l'importanza del fr. 555 Us., un passo di Plutarco, *tranq. an.* 465F–466A:

> οὐδ᾽ Ἐπίκουρος οἴεται δεῖν ἡσυχάζειν, ἀλλὰ τῇ φύσει χρῆσθαι πολιτευομένους καὶ πράσσοντας τὰ κοινὰ τοὺς φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους, ὡς μᾶλλον ὑπ᾽ ἀπραγμοσύνης ταράττεσθαι καὶ κακοῦσθαι πεφυκότας, ἂν ὧν ὀρέγονται μὴ τυγχάνωσιν.
>
> Persino Epicuro non ritiene che debbano restare in tranquillità, ma che debbano seguire la loro natura dandosi alla vita politica e attività pubbliche coloro che sono cupidi di cariche e fama, perché sono di natura tale da essere più turbati e ridotti in cattive condizioni dalla inattività, nel caso che non riescano a ciò a cui aspirano (trad. A. Grilli).

Roskam si è occupato di questo testo, sostenendo che si tratta di una testimonianza poco affidabile (Roskam 2007, 52–54), e recentemente è ritornato sulla questione nel suo articolo «Politics and society» pubblicato nell'*Oxford handbook of Epicurus and Epicureanism*, ribadendo la sua valutazione negativa sull'affidabilità del passo (Roskam 2020, n. 83). In questo lavoro, tuttavia, il Roskam prende in esame lo studio di Grilli su questo passo (Grilli 1996), che aveva precedentemente o ignorato o considerato di sfuggita. Sostiene Roskam che «the only possible value of the fragment is based on the words τῇ φύσει […], which is quite poor and even problematic, for Epicurus never recommends to follow nature on an irrational basis». In realtà credo che la questione sia più complessa, come ha ben chiarito Grilli 1996, 383–385: non si tratta di un'astratta considerazione della φύσις, ma della διάθεσις che caratterizza una persona, cioè della disposizione atomica che è venuta caratterizzando un essere umano;[7] credo che questa interpretazione risponda alla domanda del Roskam, che, esaminando i casi dei Romani epicurei impegnati in politica, si domanda se non si trattasse di cattivi Epicurei: questa conclusione, osserva il Roskam, «may be in need of some Epicurean qualification» (n. 84). Se dunque la partecipazione

---

questo atteggiamento inaccettabile (cf. anche Milanese 2009 su questo problema). Non avevo citato Tutrone 2021 perché non mi pareva particolarmente significativo per la questione qui esaminata: Tutrone riferisce anche lui il passo di Lattanzio (non quello di Epitteto), ma le sue osservazioni a mio avviso più interessanti vanno in direzione diversa da quella del presente studio.

6 Cf. in particolare Roskam 2020 e precedentemente, dello stesso autore, le osservazioni in Roskam 2007, 52–54; particolarmente dedicato alla società romana è lo studio di Fish 2011. La bibliografia in merito è molto ampia, e Momigliano 1941 rappresenta tuttora, come nota Fish in una rapida dossografia sulla questione, alla quale rinvio, «a fine starting point» (Fish 2011, 73 n. 4).

7 Grilli 1992b. Va aggiunto il fr. 125, col. IV 2 di Diogene da Enoanda (Smith 1993, 313–314, trad. p. 414): τάδ᾽ οἷα τῆν διάθεσιν | ἡμῶν ἰσόθεον ποιεῖ. Questo è anche il fondamento della incapacità di alcuni (molti?) esseri umani di accedere alla sapienza epicurea: cf. Milanese 2014.

alla vita politica si radica in un fatto di διάθεσις atomica, il suo ruolo valoriale è ulteriormente indebolito: l'essere un *ciuis* attivo nella propria comunità è un fatto che riconduce non ad un valore *quo ad se*, ma alle necessità della propria particolare conformazione atomica. Un relativismo radicale dal punto di vista della solidità dei "valori" romani, e dunque un'altrettanto radicale capacità sovversiva.

2 I pericoli e le prove della vita

Un pericolo per la società, dunque. Ma l'Epicureismo si presenta, radicalmente, come la risposta (non "una" risposta) ai pericoli della vita. La vita è pericolosa, non la filosofia epicurea. In fondo è tutta la filosofia ellenistica a radicarsi in questo: come non buttare via la propria vita cadendo in trappole esistenziali che rendono semplicemente impossibile vivere (è il tema del *non posse suauiter uiuere* che Plutarco ribalterà contro gli Epicurei, rispondendo su questo a Colote che aveva affermato che κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστιν, «secondo le dottrine degli altri filosofi non è neppure possibile vivere».[8] I pericoli della vita sono costituiti dalla multiforme varietà delle deviazioni rispetto al corso razionale della vita, ossia rispetto alla considerazione unitaria dell'esistenza, che è indubbiamente la colonna portante dell'etica ellenistica e di gran parte dell'etica antica, esclusione fatta in particolare per i Cirenaici.[9]

"Deviazione" (διαστροφή) è terminologia stoica (Grilli 1992c), ma il concetto di fondo è comune all'Epicureismo. Si cede alle illusioni della vita: *qualibus in tenebris uitae quantisque periclis degitur hoc aeui quodcumquest* (Lucr. 2.15–16), mentre l'esistenza degli dei, che costituisce l'*Idealtypus* cui si conforma la vita liberata (come nel finale della *Lettera a Meneceo*, 135: ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις) è appunto *priuata periclis* (Lucr. 2.581). Si tratta solo di un "pericolo"? No, certamente: il pericolo è una prova (3.55–58):[10]

> quo magis in dubiis hominem spectare periclis
> conuenit aduersisque in rebus noscere qui sit;

8 Plut. *adv. Col.* 1107D; *non posse* 1086c.

9 Inutile qui ammassare citazioni: rinvio solo ad Annas 1993, e per le riflessioni di etica contemporanea soprattutto al pensiero di MacIntyre (in particolare l'ormai classico MacIntyre 2007).

10 La lezione dei mss antichi è qui corrotta; *manet res* di diversi codici umanistici (si veda l'apparato dell'ed. Flores) è quasi certamente congetturale, ma, come nota Kenney nel commento, certamente migliore di congetture moderne, nessuna delle quali «has produced anything like so telling and forceful a conclusion to the verse» (Kenney 2014, 84). I traduttori italiani hanno cercato di rendere la semantica di *periculum* così ad es. «perigli incerti» (Rapisardi), «avversità» (Fel-

nam uerae uoces tum demum pectore ab imo
eliciuntur [et] eripitur persona manet res.

Studia in dubi perigli e ne la ria
sorte conosci me' chi son gli humani.
Perché succede al fin che il petto dia
vere voci dall'imo, che la cosa
rimagna e che la larva tolta sia. (trad. R. Herlitzka)

La vita ci mette alla prova (*periculum* = πεῖρα, ci informano i glossari: *TLL* 10, 1, 1457), la vita «ti viene a trovare», con una bella espressione di Dionigi (Dionigi 2018): *cum res tantis morbis tantisque periclis temptarentur* (5.324–325). La conquista della saggezza, permettendoci di raggiungere una condizione stabile (il piacere catastematico, che non è stabilità del morto, ma la γαλήνη dell'etica eutimistica), fa sì che la vita non conosca più *pericula* non nel senso che magicamente si eliminino le situazioni negative, ma nel senso che la negatività perde la sua capacità di sfida verso chi abbia raggiunto una così solida situazione esistenziale da non permettere al singolo evento di scuotere la totalità della vita. L'idea ellenistica della vita come unitarietà (ὅλος βίος) raggiunge qui il suo livello più alto. Non esistono più prove nel senso di avvenimenti particolari che possano porre in discussione una totalità: l'ultima lettera di Epicuro ne è il documento più noto e più impressionante.[11] La singolarità cerca vanamente di frantumare la totalità, ma trova a resisterle la compattezza della memoria, che rappresenta la garanzia di vittoria della totalità sulla frammentazione. La vita del saggio, come quella della divinità, è *priuata dolore omni, priuata periclis* (1.17). Ma va osservato che in questa prospettiva anche la singolarità che potrebbe apparire positiva non trova posto: il racconto evangelico del brigante redento in croce sarebbe totalmente inintelligibile in quest'ordine di idee. Come osserva MacIntyre, infatti, con riferimento ad Aristotele, «Aristotle's discussion of the place of contemplation is still situated within an account of the good life as a whole in which a variety of human excellences have to be achieved at the various relevant stages. This is why the notion of a final redemption of an almost entirely unregenerate life has no place in Aristotle's scheme; the story of the thief on the cross is unintelligible in Aristotelian terms» (MacIntyre 2007, 175). Il senso complessivo della vita non emerge dal suo "stato finale", che può essere radicalmente mutato da un atto di redenzione, ma dalla totalità del percorso esistenziale; ampliando la prospettiva

lin, Cescatti, Giancotti), «situazioni negative» (Milanese), «in dubi perigli» (Herlitzka), che sembra riprendere i «dubbiosi perigli» del Marchetti.

11 Diog. Laert. 10.22.254–262 = 138 Us. 52 Arr. Da ultimo F29 in Erbì 2020, 67, con ampio commento alle pp. 143–145.

di MacIntyre si potrebbe dire che il concetto stesso di "redenzione finale", che deve essere apprezzata e valutata da un giudice esterno, cioè da Dio, è privo di senso in un'ottica quale quella ellenistica, e già aristotelica, che imposta la valutazione della propria vita sul concetto di «MAKING SENSE OF MY LIFE AS A WHOLE», per riprendere l'espressione di Julia Annas.[12]

3 I pericoli per l'aspirante epicureo

Chi voglia accedere alla sapienza epicurea affronta un percorso che può apparire lineare, ma che in realtà conosce il pericolo di una sorta di avvitamento su se stesso che riporta al punto di partenza. L'origine della sapienza è certamente la domanda di senso nei confronti dell'universo, e il convertito si domanda perché non sia un dato normale il porsi l'interrogativo fondamentale sul senso del vivere e del morire (3.1053–1059):

> Si possent homines, proinde ac sentire uidentur
> pondus inesse animo, quod se grauitate fatiget,
> e quibus id fiat causis quoque noscere et unde
> tanta mali tam quam moles in pectore constet,
> haut ita uitam agerent, ut nunc plerumque uidemus
> quid sibi quisque uelit nescire et quaerere semper,
> commutare locum, quasi onus deponere possit.
>
> Se potessero gli uomini – come è certo che sentono un peso nell'anima che gravando li opprime – anche sapere da quali cagioni ciò nasca, e come un tanto fardello di mali s'accolga nel petto, non così vivrebbero, come ora il più delle volte vediamo ciascuno ignorare ciò che vuole e sempre affannarsi a mutar luogo, quasi potesse deporre il suo peso. (trad. A. Fellin)

L'inizio di questa conoscenza che conduce alla stabilità interiore (il cui correlato oggettivo è ovviamente il movimento compulsivo) è certamente la domanda di senso verso l'universo e verso se stessi. La domanda primigenia della filosofia, dunque, da Platone e Aristotele era stata posta nella descrizione della meraviglia verso il mondo (Plat. *Tht.* 155d; Arist. *Met.* 982b):[13]

> μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη

12 Annas 1993. La studiosa sostanzialmente ignora l'apporto di MacIntyre anche nel più recente Annas 2011.

13 Dalla copiosa bibliografia sul concetto di meraviglia basterà citare le affascinanti pagine di Boitani 2021a, 53–108 e Boitani 2021b. Sul mondo greco è inevitabile citare Prier 1989; su Aristo-

> Codesto sentimento, codesta meraviglia, è veramente da filosofo; né altro inizio ha il filosofare all'infuori di questo (trad. E. Martini).

> Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περί τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως.

> Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo (trad. G. Reale).

Non ritengo accettabile la lettura di Emanuele Severino, che interpretava θαυμάζειν come "terrore" (Severino 1986, 7): «lo stupore attonito di fronte a ciò che è strano, imprevedibile, orrendo, mostruoso [. . .] la filosofia nasce dal terrore provocato dall'imprevedibilità del divenire della vita». Ma vedremo che la lettura di Severino può riservare qualche sorpresa esegetica.

Tuttavia, la meraviglia presenta un pericolo evidente: se essa apre alla conoscenza, restare intrappolati dentro la meraviglia non condurrà alla conoscenza, ma a una condizione di perenne indeterminazione (*a-peiron*), ossia non si approderà mai ad una condizione stabile:

> Si comincia, insomma, con la meraviglia, ma non si rimane sempre nella meraviglia. Una volta scoperta la causa che si cercava, non ci si meraviglia più. Gli esempi portati da Aristotele sono significativi: il movimento delle marionette stupisce chi non sa da chi siano mosse, non stupisce più colui che lo scopre; i solstizi, cioè l'arrestarsi della crescita della notte (o del giorno), stupiscono chi non conosce l'astronomia, per cui tutti i popoli hanno fatto del solstizio d'inverno la più grande festa dell'anno (il Natale); l'incommensurabilità della diagonale col lato del quadrato stupì i Pitagorici, che volevano ridurre tutto a misura esatta (tant'è vero che decisero di tenerla segreta e misero a morte quello di loro che la svelò), ma non stupisce la geometria più avanzata (Berti 2007, X).

Converrà accostare una citazione dalla *Retorica* (*Rhet.* 1371a): il θαυμάζειν è movimento verso qualcosa (τὸ ἐπιθυμεῖν μαθεῖν), mentre la conoscenza raggiunta è una condizione di stabilità (καθίστασθαι):

> καὶ τὸ μανθάνειν καὶ τὸ θαυμάζειν ἡδὺ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ· ἐν μὲν γὰρ τῷ θαυμάζειν τὸ ἐπιθυμεῖν μαθεῖν ἐστιν, ὥστε τὸ θαυμαστὸν ἐπιθυμητόν, ἐν δὲ τῷ μανθάνειν ˙τὸ˙ εἰς τὸ κατὰ φύσιν καθίστασθαι

tele, oltre ai commenti, mi limito a rinviare a Schaeffer 1999, 653–655; occorrerebbe poi rinviare a tutti gli scritti aristotelici di Enrico Berti.

> Anche l'apprendere e l'ammirare sono per lo più una cosa piacevole: giacché nell'ammirare ha luogo il desiderare di apprendere, per cui ciò che può destare ammirazione è desiderabile, e nell'apprendere ha luogo il porsi in una condizione di stabilità in rapporto a ciò che è secondo natura. (trad. M. Zanatta)

Secondo la felice formulazione di Jonathan Lear, «although philosophy begins in wonder, it ends in lack of wonder» (Lear 1988, 6):

> δεῖ μέντοι πως καταστῆναι τὴν κτῆσιν αὐτῆς εἰς τοὐναντίον ἡμῖν τῶν ἐξ ἀρχῆς ζητήσεων. Ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει, καθάπερ <περὶ> τῶν θαυμάτων ταὐτόματα τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι [15] τὴν αἰτίαν ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν (θαυμαστὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσι ˙τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν˙ εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται)· δεῖ δὲ εἰς τοὐναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀποτελευτῆσαι, καθάπερ καὶ ἐν τούτοις ὅταν μάθωσιν· οὐθὲν γὰρ [20] ἂν οὕτως θαυμάσειεν ἀνὴρ γεωμετρικὸς ὡς εἰ γένοιτο ἡ διάμετρος μετρητή. (*Met.* 983a)
>
> Il possesso di questa scienza deve porci in uno stato contrario a quello in cui eravamo all'inizio delle ricerche. Infatti, come abbiamo detto, tutti cominciano dal meravigliarsi che le cose stiano in un determinato modo: così, ad esempio, di fronte alle marionette che si muovono da sé nelle rappresentazioni, o di fronte alle rivoluzioni del sole o alla incommensurabilità della diagonale al lato: infatti, a tutti coloro che non hanno ancora conosciuto la causa, fa meraviglia che fra l'una e l'altro non vi sia una unità minima di misura comune. Invece, bisogna pervenire allo stato di animo contrario, il quale è anche il migliore, secondo quanto dice il proverbio. E così avviene, appunto, per restare agli esempi fatti, una volta che si sia imparato: di nulla un geometra si meraviglierebbe di più che se la diagonale fosse commensurabile al lato. (trad. G. Reale)

Severino commenta: «si dovrebbe attribuire ad Aristotele l'insensata dottrina che il possesso della filosofia conduce nello stato che è contrario alla filosofia» (Severino 2006, 35): ma in realtà è lo stesso Aristotele che dice che l'acquisizione della filosofia deve in un certo senso concludersi in qualcosa che è l'opposto della situazione di partenza (stabilità *vs* movimento).

Per gli Epicurei, la meraviglia non è un buon punto di partenza per la saggezza. *Mirari* è più tipico di una condizione di turbamento: nell'antropologia di Lucrezio, gli esseri umani *mirantur* se, ad esempio, immaginano di vedere un fantasma (4.26-37). L'inizio della saggezza è in un domandare, non in un aristotelico o platonico *thaumazein*, che è fonte di inquietudine: la *Lettera a Erodoto* (79) mostra appunto la situazione negativa di chi si trova in una condizione di stupore poiché non ha raggiunto una vera conoscenza della cause naturali: una conoscenza approssimativa, imperfetta, causa una permanente situazione di noncompimento che causa sofferenza: ὅταν τὸ θάμβος ἐκ τῆς τούτων προσκατανοήσεως μὴ δύνηται τὴν λύσιν λαμβάνειν. Il saggio, infatti, sarà stabile nella sue convinzioni e privo di dubbi: δογματιεῖν τε καὶ οὐκ ἀπορήσειν (Diog. Laert. 10.121 =

fr. 562 Us.). Lucrezio è ossessionato dal pericolo del *mirari*: *rebus mirari mitte* (6.1056), *minime mirabile* (2.465), *non est mirabile* (2.308). Qualsiasi *thayma* (= *mirabile*) è provvisorio, perché sarà annullato dal progresso della scienza (2.1028–1029): *nil adeo magnum neque tam mirabile quicquam / quod non paulatim minuant mirarier omnes*. E l'ossessione diventa ancora più impressionante se contiamo le occorrenze di *ni mirum*: 32 nel poema. Nella vita del saggio non ha posto la meraviglia, che rappresenta sicuramente il punto di partenza, ma certamente mail il punto di arrivo della saggezza acquisita, esattamente perché il saggio ha raggiunto una condizione di stabilità, è fuori dal divenire, mentre il "meravigliato" si trova all'interno di un processo in corso. Se una persona ricade in questa situazione, perde immediatamente la condizione di felicità perché ricade nel divenire, allontanandosi dalla condizione di stabile conoscenza (6.58–67):

> nam bene qui didicere deos securum agere aeuom,
> si tamen interea mirantur qua ratione
> quaeque geri possint, praesertim rebus in illis
> quae supera caput aetheriis cernuntur in oris,
> rursus in antiquas referuntur religionis
> e dominos acris adsciscunt, omnia posse
> quos miseri credunt, ignari quid queat esse,
> quid nequeat, finita potestas denique cuique
> qua nam sit ratione atque alte terminus haerens;
> quo magis errantes caeca ratione feruntur.
>
> Chi infatti ha bene appreso che gli dèi trascorrono la vita scevra d'ogni affanno, se però intanto si domanda con meraviglia come tutto possa attuarsi, specialmente fra i corpi che sopra il nostro capo si scorgono nelle zone dell'etere, di nuovo ricade nelle antiche superstizioni, e accetta padroni tirannici che nella sua miseria crede onnipotenti, ignorando quel che può essere, quello che non può, e secondo qual legge ogni cosa ha un potere definito e un termine profondamente infisso; e tanto più s'inoltra smarrito in un ragionare alla cieca. (trad. A. Fellin)

A ben vedere, questa è perfetta coerenza epicurea. La conoscenza in quanto tale non è il fine della vita. La φυσιολογία è necessaria per vivere bene, ma senza le paure ancestrali ne potremmo fare a meno (*Massime capitali* 11):

> Εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς ᾖ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

In un mondo come quello epicureo, Severino alla fine ha ragione. Si comincia dalla paura verso il cosmo, non dall'ammirazione per i fenomeni naturali. Una volta raggiunta la conoscenza, che è coestensiva alla liberazione, non c'è più spazio al dubbio. Il pericolo maggiore, come quasi ipnoticamente richiama il martel-

lare di Lucrezio contro il *mirum*, è quello di vivere una vita carica di domande e non salda nel sereno possesso delle risposte.

Bibliografia

Annas 1993: Julia Annas, *The Morality of Happiness*, New York–Oxford [trad. ital. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano 1998].
Annas 2011: Julia Annas, *Intelligent virtue*, Oxford.
Berti 2007: Enrico Berti, *In principio era la meraviglia: le grandi questioni della filosofia antica*, Roma.
Boitani 2021a[2]: Piero Boitani, *Prima lezione sulla letteratura*, Roma–Bari.
Boitani 2021b: Piero Boitani, *Verso l'incanto: lezioni sulla poesia*, Bari–Roma.
Boyancé 1959: Pierre Boyancé, *Les épicuriens et la contemplation*, in: *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone: miscellanea philologica*, Genova, 89–100.
Dionigi 2018: Ivano Dionigi, *Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi*, Bari–Roma.
Di Rienzo 2022: Daniele Di Rienzo (ed.), Cicerone, *Academica: l'arte del dubbio*, Milano.
Erbì 2020: Margherita Erbì (ed.), *Epicuro, Lettere: frammenti e testimonianze*, Pisa.
Fish 2011: Jeffrey Fish, *Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics*, in: Jeffrey Fish and Kirk R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean tradition*, Cambridge, 72–104.
Grilli 1996: Alberto Grilli, *Considerazioni sul fr. 555 Us. di Epicuro*, in: Gabriele Giannantoni and Marcello Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale: Napoli 19–26 maggio 1993*, Napoli, 377–386.
Grilli 1953: Alberto Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano–Roma.
Grilli 1992a: Alberto Grilli, *Stoicismo, epicureismo e letteratura*, Brescia.
Grilli 1992b: Alberto Grilli, *Διάθεσις in Epicuro*, in: *Stoicismo, epicureismo e letteratura*, Brescia, 47–64.
Grilli 1992c: Alberto Grilli, *Διαστροφή*, in: *Stoicismo, epicureismo e letteratura*, Brescia, 375–404.
Grilli 2002: Alberto Grilli, *Vita contemplativa: il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Brescia.
Kenney 2014[2]: Edward J. Kenney, *Lucretius, De Rerum Natura Book III*, Cambridge.
Lear 1988: Jonathan Lear, *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge.
Long 1985: Anthony Long, *Pleasure and Social Utility. The Virtues of Being Epicurean*, in: Hellmut Flashar and Olof Gigon (eds.), *Aspects de la philosophie hellénistique. Neuf exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres–Genève, 283–324.
Long 2006: Anthony Long, *From Epicurus to Epictetus: studies in Hellenistic and Roman philosophy*, Oxford–New York.
MacIntyre 2007 = Alasdair MacIntyre, *After virtue: a study in moral theory*, Notre Dame, Indiana [2007[3]; 1981[1]; trad. ital. *Dopo la virtù: saggio di teoria morale*, trad. da P. Capriolo, Milano 1988].
Marinone 1976[2]: Nino Marinone (ed.), *M. Tullio Cicerone, Opere politiche e filosofiche*, Torino.
Milanese 2014: Guido Milanese, *L'immagine di Epicuro, la totalità della vita, la cultura romana*, in: Marco Beretta, Francesco Citti and Alessandro Iannucci (eds.), *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze, 111–137.
Mitsis 2020: Phillip Mitsis (ed.), *The Oxford handbook of Epicurus and Epicureanism*, New York.
Momigliano 1941: Arnaldo Momigliano, *Epicureans in Revolt*, in: «The Journal of Roman Studies» 31, 149–157.
Németh 2017: Attila Németh, *Epicurus on the Self*, London–New York.

Prier 1989: Raymond A. Prier, *Thauma idesthai: the phenomenology of sight and appearance in archaic Greek*, Tallahassee–London.
Roskam 2007: Geert Roskam, *Live unnoticed = (Lathe biōsas): on the vicissitudes of an Epicurean doctrine*, Leiden–Boston.
Roskam 2020: Geert Roskam, *Politics and society*, in: Phillip Mitsis (ed.), *The Oxford handbook of Epicurus and Epicureanism*, New York, 284–307.
Schaeffer 1999: Denise Schaeffer, *Wisdom and Wonder in "Metaphysics" A: 1–2*, in: «The Review of Metaphysics» 52, 641–656.
Severino 1986: Emanuele Severino, *La filosofia contemporanea*, Milano.
Severino 2006: Emanuele Severino, *Il muro di pietra: sul tramonto della tradizione filosofica*, Milano.
Smith 1993: Martin F. Smith, *Diogenes of Oenanda, The Epicurean inscription*, Naples.
Tutrone 2021: Fabio Tutrone, *A View from the Garden: Contemplative Awareness and Constructive Sociability in Lucretius and in the Epicurean Tradition*, in: Rafał Matuszewski (ed.), *Being Alone in Antiquity: Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude*, Berlin–Boston, 201–228.

Margaret Graver

Cramps, Diarrhea, and Fevers. The Dangers of Reading in Seneca and Epictetus

1 Introduction

Always vehement, the language of the Stoic Epictetus becomes especially powerful when he addresses the topic of reading. In a pungent metaphor in Discourse 26 of book 1, the perusal of a philosophical treatise is troped as eating the book – and when the book is not well chosen, the effects of such consumption are downright violent:

> αὕτη οὖν ἀρχὴ τοῦ φιλοσοφεῖν, αἴσθησις τοῦ ἰδίου ἡγεμονικοῦ πῶς ἔχει: μετὰ γὰρ τὸ γνῶναι ὅτι ἀσθενῶς, οὐκ ἔτι θελήσει χρῆσθαι αὐτῷ πρὸς τὰ μεγάλα. Νῦν δὲ μὴ δυνάμενοί τινες τὸν ψωμὸν καταπίνειν σύνταξιν ἀγοράσαντες ἐπιβάλλονται ἐσθίειν. Διὰ τοῦτο ἐμοῦσιν ἢ ἀπεπτοῦσιν: εἶτα στρόφοι καὶ κατάρροιαι καὶ πυρετοί. Ἔδει δ' ἐφιστάνειν, εἰ δύνανται.[1]
>
> This is the first principle of philosophy: to be aware of one's own mind, what state it is in. For after one realizes it is weak, one does not want to use it on great subjects. But as it is, some people who are unable to swallow down a crumb buy a treatise and try to eat it. Because of this they vomit or have bad digestion, then cramps, diarrhea, fevers. They ought to have asked themselves whether they were able! (*Discourses* 1.26.16).

Misalignment of the reading material to the capacities of the mind that reads has the most visceral of metaphoric effects. Bad reading is not just a waste of time: it evokes all that is disgusting for the observer, painful and debilitating for the reader himself. Worse: it is a conduit to disease and to the breakdown of vital processes. If properly managed reading is nourishing and lifegiving for the mind, failed reading is destructive to it, tending toward death.

Nor is this statement of Epictetus an isolated instance, for when we investigate further, we find the metaphor of failed digestion used pointedly elsewhere in Epictetus and also, with greater embellishment, in the letters of Seneca. In both authors, this disturbing imagery signals a real danger of reading in the classics; at the same time, however, it adverts to the benefits that may be gained when material encountered through reading is incorporated into the belief set through a particular cognitive process. The nature of that process is well worth examining,

1 For the Greek text see Schenkl 1916. Translations are my own throughout unless otherwise indicated.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-008

first for what it implies about the theoretical foundations of Stoic meditative practice, and then for what it may reveal about the Stoic conception of the self.

Considered from the perspective of intellectual history, this language in the Roman Stoics counts as a significant moment in the ongoing development of reading as a therapeutic practice; that is, of the notion that the production and consumption of written texts can and should improve the mental character of readers, not only giving access to information but also disposing them toward moral actions.[2] Famously in Plato's *Phaedrus,* the Platonic Socrates had denied that reading can be therapeutic in this way: for him, while oral teaching is flexible and adaptable to the needs of the hearer, written philosophy is inherently static and lifeless, a "very fine amusement" (καλλίων σπουδή, *Phaedrus* 276e) but one that "cannot adequately teach the truth" (ἀδυνάτων δὲ ἱκανῶς τἀληθῆ διδάξαι, *Phaedrus* 276c). In both Seneca and Epictetus, we find a more optimistic conception of the possibilities of philosophical reading, but one that demands careful management of the reading process to yield positive results.

With appropriate disclaimers, we can also read the failed-digestion metaphor as indicative of a more wholistic conception of the human than is usually accorded to Stoic thought. As early as Cicero in *De Finibus* 4.28, some interpreters have regarded Stoic moral psychology as making the person "nothing but mind" (*nihil esse praeter animum*), where "mind" refers strictly to the contents of the belief set. To some extent this interpretation is accurate, for all ancient Stoics did locate the essence of human and basis of value within our rational nature. Yet Stoic thought also allowed a role to what Aristotle called the nutritive or vegetal soul, and that more complete understanding of the human person is in evidence here. While the digestive metaphors we find in Seneca and Epictetus do not constitute a departure from intellectualism, they do imply that some mental processes that are essential for moral development are necessarily unavailable to scrutiny. In comparing the activities of learning, memorization, reflection, and reconfiguration of ideas to the hidden activities of the belly, the two most important Stoics of the first century CE acknowledge that those forms of learning that produce real changes in behavior are too subtle and intricate to be fully described by philosophers.

2 Reading in a particular way is one element in the more general notion of ascesis within Greco-Roman philosophy, on which see I. Hadot 2014; P. Hadot 1998 and 1995; Nussbaum 1994; Sellars 2003 and 2007. On this topic cf. also Graver 1996, now updated in Graver 2023, 195–221.

2 Reading and therapeutic practice in Epictetus

We can begin by adding to our stock of examples from the writings of Epictetus. Epictetus uses the indigestion metaphor twice more, and in both instances, he applies it specifically to the mishandling of philosophical ideas learned by reading. In *Discourses* 3.21, he takes up an idea from his teacher Musonius Rufus about the necessity of *askēsis,* or training, over and above theoretical study,[3] and builds it out with metaphors of eating, digestion, and vomit:

> ὅτι οἱ τὰ θεωρήματα ἀναλαβόντες ψιλὰ εὐθὺς αὐτὰ ἐξεμέσαι θέλουσιν ὡς οἱ στομαχικοὶ τὴν τροφήν. Πρῶτον αὐτὸ πέψον, εἶθ' οὕτω μὴ ἐξεμέσῃς: εἰ δὲ μή, ἔμετος τῷ ὄντι γίνεται, πρᾶγμ' ἀκάθαρτον καὶ ἄβρωτον. Ἀλλ' ἀπ' αὐτῶν ἀναδοθέντων δεῖξόν τινα ἡμῖν μεταβολὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τοῦ σεαυτοῦ, ὡς οἱ ἀθληταὶ τοὺς ὤμους, ἀφ' ὧν ἐγυμνάσθησαν καὶ ἔφαγον, ὡς οἱ τὰς τέχνας ἀναλαβόντες, ἀφ' ὧν ἔμαθον. Οὐκ ἔρχεται ὁ τέκτων καὶ λέγει 'ἀκούσατέ μου διαλεγομένου περὶ τῶν τεκτονικῶν,' ἀλλ' ἐκμισθωσάμενος οἰκίαν ταύτην κατασκευάσας δείκνυσιν, ὅτι ἔχει τὴν τέχνην. τοιοῦτόν τι καὶ σὺ ποίησον: φάγε ὡς ἄνθρωπος, πίε ὡς ἄνθρωπος, κοσμήθητι, γάμησον, παιδοποίησον, πολίτευσαι: ἀνάσχου λοιδορίας, ἔνεγκε ἀδελφὸν ἀγνώμονα, ἔνεγκε πατέρα, ἔνεγκε υἱόν, γείτονα, σύνοδον. Ταῦτα ἡμῖν δεῖξον, ἵν' ἴδωμεν, ὅτι μεμάθηκας ταῖς ἀληθείαις τι τῶν φιλοσόφων.
>
> Those who have learned just the bare theorems want to vomit them up right away, as people with weak stomachs do their food. Digest it first! Then you will not vomit it up like that. If you don't, it really does turn to vomit, an unclean thing not fit to eat. Show us some change in your mind that comes of what you have digested, just as athletes show off the shoulders that come of their diet and exercises, and as craftsmen do from the skills they have learned. The carpenter does not come and say, "Listen to me lecturing about carpentry"; rather, he leases a house, renovates it, and shows that he has that skill. Do something like that! Eat like a human being; drink like a human being; dress, marry, beget children, go into politics; endure reproaches; bear with an inconsiderate brother, father, son, neighbor, companion. Show us those things, so that we may know that you have in truth learned something of the philosophers' doctrines (*Discourses* 3.21.1–6).

Here "the bare theorems" (τὰ θεωρήματα ψιλὰ) are principles couched in the specialized language of philosophy, the usual content of formal study in a philosophical school.[4] The person who vomits after learning them is the one who makes a display of erudition immediately, before having reflected on the reading material and assimilated its principles into his own patterns of behavior. Ideas that have been properly digested will be shown to others through action, externally as it

3 Musonius, *Discourses* 6. The discourses of Musonius are now conveniently available as Lutz 2020, with an introduction by Gretchen Reydams-Schils. On Epictetus's methods of instruction see Hijmans 1959, 41–46; P. Hadot 1998, 82–98; Dobbin 1998, 130; Long 2002, 97–127; Dillon 2004, 59–71.

4 For the term compare *Discourses* 2.17.3; 2.21.17; 2.23.40; 3.24.81; 4.6.15–16; 4.8.11–12.

were; but until that can happen, the contents of one's reading should be kept hidden within oneself, like undigested food that has become "unclean" and not fit for anyone else to eat. An analogy to athletics recalls that passage in *Discourses* 1.4.5–17 where the books of Chrysippus are compared to the jumping-weights of the palaestra, that are of no value in themselves but that build muscle for future competition. The category error made by the athlete in that passage who says, "Look at my jumping-weights" (ἴδε μου τοὺς ἁλτῆρας), confusing means with ends, appears again here, but compounded with imagery of internality and externality, soiling, and shame.[5] Diligence in study is not in itself meritorious; commentaries, parallel passages, and analysis of terms are not what should be shared with others. "Go find somebody else to vomit on!" (ζήτει τίνων κατεξεράσεις) says Epictetus.[6] Instead, the reader is commanded to show the influence that reading Chrysippus has had on his treatment of others and on his ability to regulate his emotions. The achievement of the scholar has not been demonstrated until he or she behaves well in daily life, endures reproaches without complaint, or bears with an inconsiderate family member.

In the same vein, *Encheiridion* 46 uses the vomit idea to castigate *impromptu* lecturers, comparing them unfavorably to a flock of sheep.

> Κἂν περὶ θεωρήματός τινος ἐν ἰδιώταις ἐμπίπτῃ λόγος, σιώπα τὸ πολύ: μέγας γὰρ ὁ κίνδυνος εὐθὺς ἐξεμέσαι, ὃ οὐκ ἔπεψας. Καὶ ὅταν εἴπῃ σοί τις, ὅτι οὐδὲν οἶσθα, καὶ σὺ μὴ δηχθῇς, τότε ἴσθι, ὅτι ἄρχῃ τοῦ ἔργου. Ἐπεὶ καὶ τὰ πρόβατα οὐ χόρτον φέροντα τοῖς ποιμέσιν ἐπιδεικνύει πόσον ἔφαγεν, ἀλλὰ τὴν νομὴν ἔσω πέψαντα ἔρια ἔξω φέρει καὶ γάλα: καὶ σὺ τοίνυν μὴ τὰ θεωρήματα τοῖς ἰδιώταις ἐπιδείκνυε, ἀλλ᾽ ἀπ᾽ αὐτῶν πεφθέντων τὰ ἔργα.
>
> And if talk should arise among amateurs about some theorem, be silent for the most part; for there is a great danger that you will vomit up right away a point that you have not digested. When someone tells you that you know nothing and you are not stung by that, know then that you are beginning to do the work. For sheep do not bring their fodder to the shepherds to show much they have eaten; rather they digest the grass on the inside and produce wool and milk on the outside. Make sure, then, that you, too, do not display to amateurs the theorems, but the actions that come from them after they have been digested (*Encheiridion* 46).

Again the metaphoric complex represents the formal study of philosophy as an act of ingestion, with the implication that the content of the lesson should be kept

5 *Discourses* 1.4.13. Images of athletics and of dyspepsia are found together also in *Discourses* 2.21.20–21, where the theorems of the philosophers are compared first to jumping-weights, that are useful to some athletes but not to others, and then to vinegar, that is useful in some situations but not to a person suffering from dysentery.

6 *Discourses* 3.21.6. Compare also *Discourses* 2.9.13–22, where the display is of uneaten food stored in a closet.

hidden until it has had some behavioral effect. Just as sheep do not spit out their cud for inspection by the shepherds but instead turn it into milk and wool, so the learner of moral principles ("theorems") is not to re-express the principles themselves for the uninstructed but instead to convert them into moral action. It is not reporting the content of the book, or even explaining its argument, that is an indication of progress; it is accepting criticism without emotional distress.[7]

These passages in Epictetus are in some ways reminiscent of Socrates' challenge to writing in *Phaedrus* 276a–b. Like Socrates, Epictetus is primarily interested in ethical conduct, and his imagery of the strong shoulders, the rebuilt house, the milk and wool, has the same valence as comparisons Socrates makes of the successful education in philosophy to productive agriculture and to the begetting of legitimate children. But Socrates, as we meet him in Plato's work, is skeptical about all efforts to improve the character of another through the written word. This is not the case with Epictetus. He does not object to the medium of writing in itself, but to written works that are used in the wrong way, with the wrong expectations and with inadequate reflection on what has been read. Both of these passages in Epictetus make it clear that when the written text is made the subject of adequate reflection, it can indeed be a useful tool for reshaping the moral character. In the same vein, the philosopher himself claims to read daily, and there is ample evidence in the *Discourses* that the course of instruction at Nicopolis made use of books as part of the curriculum.[8]

What is less clear is the nature of the quasi-digestive process; that is, the procedure by which principles encountered in the text are expected to bring about a change in patterns of behavior. Tad Brennan objects to what he sees as the non-cognitive basis of the therapeutic methods we find in some Stoic authors. For Brennan, the ascesis described in Epictetus does not operate through rational thought processes like consideration of evidence or discovery of new arguments, but at best by sheer repetition. "[H]earing p for the fifteenth time is not being given a further reason to believe p", he remarks.[9] His worry is that the implied method might threaten the coherence of Stoic intellectualism, which ought in theory to insist on the essentially rational nature of the directive faculty:

> We should at least be disappointed when the bright Socratic hope of rationally arguing our way to virtue is replaced by the grim Epictetan tedium of catechetical pushups; in time, I

7 That the ability to interpret the text is not sufficient is made clear especially in *Encheiridion* 49.
8 *Discourses* 1.10.8. See note 3.
9 Brennan 2003, 278.

> think we should also be deeply skeptical of the theoretical coherence of the underlying conceptions of psychology and rationality.[10]

Not all interpreters agree, however, that Epictetus's emphasis on drill and practice detracts from his commitment to intellectualism. A study by Rodrigo Sebastián Braicovich considers the techniques of behavior modification in light of the doxastic context that governs assent to action-inducing impressions. The act of assent, Braicovich argues, is an extremely complex one, that evaluates impressions based on one's epistemic and moral disposition; that is, on a whole array of beliefs and values one already holds. The method of *epimeleia,* or rational meditation, works by bringing to the fore that subset of beliefs that will dispose the agent toward appropriate action. The correct beliefs can thus be kept "to hand" (πρόχειρος); that is, they gain in salience within the practical reasoning that determines the behavioral outcome.[11]

Continuing along the same lines, Michael Tremblay frames the same issue specifically in terms of the metaphor of digestion.[12] According to Tremblay, Epictetus uses this metaphor to refer to that aspect of training in which I, as an individual, transition from merely learning a principle in theory to applying it to particular situations in my life. "To have fully digested a principle," Tremblay writes, "is to have removed internal contradiction and to have all the beliefs about specific objects in one's life be in accordance with that principle".[13] His point seems to be that Epictetus's notion is one of establishing concord between the principles of philosophy and beliefs about the particulars of one's situation, in order to render those principles effective in determining one's own actions. In this connection, Tremblay cites *Discourses* 4.6.15–16, where Epictetus speaks of the need to "take the hypotheses laid out before me and twist them up and down, and to devise others" (ἄνω κάτω στρέφω τοὺς προτεινομένους καὶ ἄλλους πλέκω καὶ μεταπίπτοντας ὡσαύτως), so as to become not just deeply imbued with learning but "fearless, passionless, unhindered, free" (ἄφοβον, ἀπαθῆ, ἀκώλυτον, ἐλεύθερον). The process that is envisioned would thus be a matter of reiteration, but not of simple and unvarying repetition. Instead, one would discover additional versions of the principle that apply in different contexts and construct additional arguments in support of it.

10 Brennan 2003, 278–279.

11 Braicovich 2012.

12 Tremblay 2019; see also Sellars 2007, 132–134.

13 Tremblay 2019, 116.

3 Bidirectional assimilation in the letters of Seneca

Suggestive as it is in the *Discourses* of Epictetus, the language of dyspepsia is deployed to even greater effect in the letters of Seneca, who writes at Rome a generation earlier than Epictetus and in a consciously literary mode. Like Lucretius, Seneca depends on the therapeutic potential of the written word to justify his expenditure of time and energy on theoretical pursuits.[14] He recognizes, however, that philosophical content delivered in written form has no guarantee of therapeutic efficacy. In my larger project, I argue that Seneca's *Epistulae Morales* concern themselves obsessively with managing the reading process in an effort to strengthen their claim to such efficacy.[15] Metaphors of digestion and nourishment, and conversely of failed digestion and ineffective nourishment, support Seneca's point about the manner of reading that either will or will not promote the psychic health of the individual.[16]

Letter 2 serves effectively as a second authorial preface to the *Epistulae Morales*.[17] The letter is entirely devoted to therapeutic reading, for which it recommends a selective approach and a steady daily habit of memorization and reflection.[18] A profusion of metaphors reinforces the point about concentration in both positive and negative terms. Seneca moves kaleidoscopically from one set of images to another: first, travel and rest, then the sickbed, then nourishment:

> Ex iis quae mihi scribis et ex iis quae audio bonam spem de te concipio: non discurris nec locorum mutationibus inquietaris. Aegri animi ista iactatio est: primum argumentum compositae mentis existimo posse consistere et secum morari. Illud autem uide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis uoluminum habeat aliquid uagum et instabile. Certis ingeniis inmorari et innutriri oportet, si uelis aliquid trahere quod in animo fideliter sedeat.
>
> From your letter and from what I hear, I am becoming quite hopeful about you. You are not disquieting yourself by running about from place to place. Thrashing around in that way indicates a mind in poor health. In my view, the first sign that the mind is at peace is that it can stay in one place and spend time with itself. Be careful, though, about your reading many authors and every type of book. It may be that there is something wayward and un-

14 On Epicurean methods of therapy see Nussbaum 1994, 102 –139; Tsouna 2009.

15 See Graver 2023, 202–214.

16 For Seneca's use of these metaphors see further Armisen-Marchetti 1989, 143–144 and 194 n. 181.

17 As suggested in Maurach 1970, 32; see also Graver 2022. For a sensitive treatment of the content and style of Letter 2 see von Albrecht 1986.

18 Graver 2022 treats the figurative vocabulary of this letter in more detail with emphasis on the language of love and friendship.

> stable in it. You must stay with a limited number of works and be fed by them, if you mean to derive anything that will dwell reliably with you (*Letters* 2.1–2).[19]

Continuing, he develops the travel image, then moves again to food, adding the idea of indigestion, then veers off to the healing of a wound and the growth of a young plant:

> Nusquam est qui ubique est. Vitam in peregrinatione exigentibus hoc euenit, ut multa hospitia habeant, nullas amicitias; idem accidat necesse est iis qui nullius se ingenio familiariter applicant sed omnia cursim et properantes transmittunt. Non prodest cibus nec corpori accedit qui statim sumptus emittitur; nihil aeque sanitatem inpedit quam remediorum crebra mutatio; non uenit uulnus ad cicatricem in quo medicamenta temptantur; non conualescit planta quae saepe transfertur.
>
> One who is everywhere is nowhere. Those who travel all the time find that they have many places to stay, but no friendships. The same thing necessarily happens to those who do not become intimate with any one author but let everything rush right through them. Food does not benefit or become part of the body when it is eaten and immediately expelled. Nothing impedes healing as much as frequent change of medications. A wound does not close up when one is always trying out different dressings on it; a seedling that is transplanted repeatedly will never grow strong (*Letters* 2.2–4).

Note here the verb *transmittunt* ("let [everything] rush right through them"), which picks up the preceding notion of rapid movement through space and translates it into a graphic image of undigested matter passing rapidly from the body.[20] From here the letter returns once more, a little lower down, to the idea of nourishment, or rather of dyspepsia:

> Fastidientis stomachi est multa degustare; quae ubi uaria sunt et diuersa, inquinant non alunt. Probatos itaque semper lege, et si quando ad alios deuerti libuerit, ad priores redi. Aliquid cotidie aduersus paupertatem, aliquid aduersus mortem auxili compara, nec minus aduersus ceteras pestes; et cum multa percurreris, unum excerpe quod illo die concoquas.
>
> The person of delicate digestion nibbles at this and that; when the diet is too varied, though, food does not nourish but only upsets the stomach. So read always from texts of proven worth, and if ever you are inclined to turn aside to others, return afterwards to the previous ones. Obtain each day some aid against poverty, something against death, and likewise against other calamities. And when you have moved rapidly through many things, select one thing to ponder that day and digest (*Letters* 2.4).

19 The translations of the letters are from Graver/Long 2015. The Latin text is Reynolds 1965.
20 For *transmittere* in this sense see *OLD s.v.* 5a, with Tac. *Ann.* 13.15 ([*Britannicus*] *uenenum ab ipsis educatoribus accepit tramisitque exoluta aluo*) and Sen. *Ep.* 99.5 (*adquiescamus iis quae iam hausimus, si modo non perforato animo hauriebamus et transmittente quidquid acceperat*).

The rapid progress from one metaphor to another corresponds at the notional level to the very thing Lucilius is urged to avoid, namely the exchange of one book for another in quick succession. Yet despite the shifting imagery, the content of Seneca's recommendation remains stable, even sessile: that reading cannot be beneficial without concentration and that multiplicity of volumes and themes is inimical to concentration.

Seneca reintroduces the imagery of reading as nourishment as a major theme in the 84th letter. The thematics of unity amid multiplicity appears here as well, but the import is now somewhat different. Where the earlier letter had recommended against variety in the reading material, the 84th letter permits it, but emphasizes the need to incorporate those varied readings into one's personal linguistic faculty, the *ingenium* or "talent".[21] There has thus been a change in the kind of assimilation that is expected.

The first part of the letter establishes the theme of reading (*lectio*) and writing (*stilus* or *studium*) and advocates for a balanced alternation between them:

> Alit lectio ingenium et studio fatigatum, non sine studio tamen, reficit. Nec scribere tantum nec tantum legere debemus: altera res contristabit uires et exhauriet (de stilo dico), altera soluet ac diluet. Inuicem hoc et illo commeandum est et alterum altero temperandum, ut quidquid lectione collectum est stilus redigat in corpus.
>
> Reading nourishes one's talent and refreshes it when it is worn out with study, even though reading itself requires study. We ought neither to write exclusively nor read exclusively: the first – writing, that is – will deaden and exhaust our powers; the second will weaken and dilute them. One must do both by turns, tempering one with the other, so that whatever is collected through reading may be assimilated into the body by writing (*Letters* 84.1–2).

Reading now features as a reciprocal process to writing, an outward movement that discovers and collects material which is then to be drawn inward, 'assimilated into the body' through the writing process.

This essential idea is then embellished in an elaborate analogy to the work of bees, who travel outward to the meadows to collect their raw material and then inward to the hive to process what they have collected into a single homogenous product. *Letters* 84.5–7 gives the core of that analogy. It describes the writing process as a bee-like procedure of establishing unity among ideas and expressions gathered by reading by "applying the care and ability of our *ingenium*".

> Nos quoque has apes debemus imitari et quaecumque ex diuersa lectione congessimus separare (melius enim distincta seruantur), deinde adhibita ingenii nostri cura et facultate in

21 On this term and on the literary and philosophical implications of letter 84, see Graver 2023, 262–283. More specific to the literary implications are Mazzoli 1970, 87–96; Setaioli 1984, 830–856.

> unum saporem uaria illa libamenta confundere, ut etiam si apparuerit unde sumptum sit, aliud tamen esse quam unde sumptum est appareat.
>
> We also must imitate these bees, and taking the things we have gathered from our diverse reading, first separate them (for things are better preserved when they are kept distinct), then, applying the care and ability of our own talent, conjoin those various samples into one savor, so that even if it is apparent where a thing has been taken from, it may yet appear to be different from that from which it was taken (*Letters* 84.5).

A second comparison, overlaid on the honeybee idea, represents that assimilative process as one of digestion.

> Quod in corpore nostro uidemus sine ulla opera nostra facere naturam (alimenta quae accepimus, quamdiu in sua qualitate perdurant et solida innatant stomacho, onera sunt; at cum ex eo quod erant mutata sunt, tunc demum in uires et in sanguinem transeunt), idem in his quibus aluntur ingenia praestemus, ut quaecumque hausimus non patiamur integra esse, ne aliena sint. Concoquamus illa; alioqui in memoriam ibunt, non in ingenium. Adsentiamur illis fideliter et nostra faciamus, ut unum quiddam fiat ex multis, sicut unus numerus fit ex singulis cum minores summas et dissidentes conputatio una conprendit. Hoc faciat animus noster: omnia quibus est adiutus abscondat, ipsum tantum ostendat quod effecit.
>
> It is what we see nature do in our bodies through no effort of our own. The nutriments we have taken are burdensome for just so long as they retain their own character and swim as solids in the stomach; but when they have been changed from what they were, then at last they are added to our strength, passing into our bloodstream. Let us accomplish the same with these things that nourish the talent, not permitting the things we have consumed to remain whole but making them part of ourselves. Let us digest them; otherwise they will pass into the memory, not into the talent. Let us faithfully adjust our thinking to theirs and make them our own, so that from the many there may come to be some sort of unity. It is like when a single problem in arithmetic involves various smaller sums: the many individual numbers become one total. Our minds should do the same: they should hide everything that has contributed and show forth only the results (*Letters* 84.6–7).

Reading and then writing is like eating one's food and then digesting it: done well, it constitutes a strong and well-integrated self; done poorly, it leaves one's food disgustingly recognizable in the stomach. As in Epictetus, the activity that draws benefit from the reading material is to be hidden, showing nothing to the observer until some internal transformation has occurred. Only the effects should be apparent.

Now, in reading the 84th letter it is important to recognize that Seneca's interest is not only in reading as a means of moral self-improvement – that is, of correcting one's behavioral dispositions – but also in reading for literary purposes, where extensive exploration of others' works serves to deepen and enrich one's own writings. The materials one has read are to pass "into the talent" (*in ingenium*), and the proof that they have done so is provided when "a greatly talented

man stamps his own form upon all the elements that he draws from his chosen model so that they all fit together into a unity" (*uir magni ingeni formam suam inpressit, ut in unitatem illa conpetant, Letters* 84.8). When one's own literary production strikes the reader as a well-integrated and harmonious product with a distinctive style, one proves to have made correct use of the reading process. To this extent, philosophical reading belongs to the realm of aesthetic achievement. But even while discussing the formation of a cohesive literary style, Seneca does not cease to reflect on virtuous conduct in his usual manner. For him, what issues forth in writing is not radically distinct from what issues forth in action. Thus it is as further explanation, not as a new departure, that he speaks in the last paragraph of the letter of relinquishing wealth, bodily pleasure, ambition, and envy.

Sections 9 and 10 of the letter provide a hint concerning the intellectual process that is supposed to "digest" the contents of one's reading. There Seneca draws an elaborate analogy to a musical performance. Although the performers include vocalists in high, middle, and low registers as well as brass instruments, flutes, and the hydraulic organ, all the different sounds produced are in harmony, with no single voice standing out from the ensemble. The image suggests the application of an aesthetic criterion that evaluates some large number of elements by the standard of their harmony with one another, making adjustments at one point or another to eliminate any discord or imbalance. What is envisioned is a form of mental reflection that would take ideas and expressions found in books and combine them with thoughts already present in one's mind, retaining only those items that are not in conflict with one another. A model like this would work at both levels: synchronically in the artistic product, where the stylistic features of the work are compared with one another, and diachronically in one's patterns of behavior over time, where specific actions are considered for consistency with one another and with core principles of ethics.

One can still ask about the direction in which change is supposed to occur. Is it that the material ingested through reading should be modified to become more like the mind of the reader, or is it rather that the mind should begin to take on characteristics of the book? Looking only at the early paragraphs of letter 84, one might incline toward the former view: the reader takes in new ideas and 'stamps his own form' upon them. This is also the view that accords with most ancient Mediterranean ideas about how digestion works in the body. In both Greek and Latin the very word for digestion is the same as for cooking (πέπτω, *concoquere*), with the implication that it is the food that changes, cooked, as it were, inside the stomach. Such accounts of digestion as we find in the medical literature tend to-

ward the same assumption, usually with some mention of the vital heat.[22] In Aristotle, too, nourishment occurs when the soul, as formal principle of the living organism, imposes its own characteristics upon the food; the living creature that is fed does not undergo any qualitative change but is only made bigger (*De Anima* 2.4.416a21–b9).

From a therapeutic standpoint, however, the more satisfactory model is one in which the ingestion of new material through reading brings about a change in the mind of the reader. In Seneca as in Epictetus, there is a strong expectation that the behavior of the learner will change for the better, and this can only occur when there is some alteration in the mental characteristics that produce the behavior. Without that, there is no therapy through reading and no justification for Seneca's enterprise as a literary philosopher. The idea is then that one might be healed through the encounter with one's books, taking on qualities that begin to approximate the virtues. "Let us faithfully adjust our thinking to theirs and make them our own", Seneca writes (84.7). We might envision this adjustment of thinking in terms of structuring principles added to the belief set or of the expulsion of false beliefs that were previously held.

Considering both letters together and in their entirety, one has to conclude that both ideas are present and that Seneca's notion of edification through reading proceeds through two forms of change. We can speak of a bidirectional assimilation, in which each of two things takes on the nature of the other. It is one of those metaphysical puzzles like the ship of Theseus: the text, in order to do its work, must both change the reader and be changed into the reader; the reader, to read properly, must both absorb the text into the self and alter the self to accord with the principles of the text.

4 Acknowledgement of the vegetal

Before leaving the topic, we should pause briefly to consider what these passages in Seneca and Epictetus imply about the Stoic conception of the self. There is a high degree of correlation between the imagery we have studied here what in Aristotelian studies is called the vegetal soul. Given that Stoics, too, have an account of the nutritive and vegetal functions of the living person in terms of the activities

22 On the importance of food and dietary regimen in Greco-Roman medical literature see for example Jouanna 2012, 137–153; Grant 2000; and for Aristotle's use of these texts, Bartoš 2021. Gourévitch 1974 helpfully studies Seneca's treatment of food and digestion in the context of the medical texts; see also Courtil 2015; Gazzarri 2014.

of soul, we can see how these two Roman Stoics reach down, through metaphorical language, to the lower stratum of human physiology in order to make a point about moral development.

In Aristotle, every living thing possesses a soul (ψυχή), for the "soul" is just the specific sort of life principle that is found in that sort of organism. In human beings, the ψυχή invariably includes three distinguishable clusters of life-functions: functions like reasoning and decision-making, that only people have; functions like sense-perception and movement, that are shared between humans and non-human animals, and a third group of functions that we share with both animals and plants. This last set includes the capacity to reproduce, to grow bigger, and to nourish oneself from the food appropriate to one's nature (*De Anima* 2.4.416a24–27). The Stoics, too, had an account to give for these nutritive and vegetative functions, and they acknowledge that at this level the life of a human being is akin to that of animals and even of plants. Thus Musonius Rufus expresses a recognizably Stoic understanding when he speaks of digestion as akin to what happens in the roots of plants:

> καὶ γὰρ γέγονεν ἡ μὲν κατάποσις δίοδος εἶναι τροφῆς, οὐχ ἡδονῆς ὄργανον, ἡ δὲ γαστὴρ τοῦ αὐτοῦ χάριν οὗπερ ἕνεκα καὶ φυτῷ παντὶ ῥίζα γέγονεν. καθάπερ γὰρ ἐκεῖ τρέφει τὸ φυτὸν ἡ ῥίζα ἀπὸ τῶν ἐκτὸς τὴν τροφὴν λαμβάνουσα, οὕτω τρέφει τὸ ζῷον ἡ γαστὴρ ἀπὸ τῶν εἰσφερομένων σίτων καὶ ποτῶν. Ὥσπερ τε αὖ τούτοις διαμονῆς ἕνεκα συμβαίνει τρέφεσθαι καὶ οὐχ ἡδονῆς, παραπλησίως καὶ ἡμῖν ζωῆς καὶ φάρμακον ἡ τροφή ἐστι.
>
> Indeed the throat was designed to be a passage for food, not an organ of pleasure, and the stomach was made for the same purpose as the root was created in plants. For just as the root nourishes the plant by taking food from without, so the stomach nourishes the living being from the food and drink which are taken into it. And again just as plants receive nourishment that they may survive, and not for their pleasure, so in like manner food is to us the medicine of life.[23]

In the terminology of the early Stoics, this aspect of our life functioning is not properly called ψυχή: the Stoic term for what a plant has is just "nature" (φύσις).[24] But what endows a human being with these lower functions is the same indwelling "breath" (πνεῦμα) as is responsible for reason and decision-making. Seneca, at the beginning of letter 92, notes it as a point of agreement between himself and his Aristotelian opponents that the mind includes "subservient parts,

23 Musonius Rufus, *Discourses* 18b.8–15, trans. Lutz 2020.

24 For the Stoic *scala naturae* see Long/Sedley 1987 sections 47P (Philo, *Allegory of the laws* 2.22–23), 53A (Origen, *On Principles* 3.1.2–3), 53B (Hierocles, *Elements of Ethics* 1.5–33), with vol. 1 pages 319–321; Annas 1992, 50–54.

responsible for our motor and nutritional functions" (*Letters* 92.1).[25] These "parts" do not compete with reason as in the Platonic tripartite psychology; indeed, the import of Seneca's statement is hardly different from saying that the person as a whole includes a living body as well as a mind. But the way of describing the digestive function that assigns it to the *animus* is more accurate to Stoic biology, since the body, properly speaking, is mere material that has life functions only from the presence of *pneuma* within it.[26]

It remains true for Stoics of all periods that knowledge and action belong exclusively to the directive faculty. The moral self, the one responsible for all conscious behavior, consists in the rational mind alone, the part that formulates thoughts in propositional form and makes judgments and decisions on the basis of those thoughts. From this perspective such life functions as nutrition, digestion, growth, and healing may be treated as not really a part of the self. Stoic authors who like to draw a contrast between the body and the soul – among them both Seneca and Epictetus – will sometimes assign these vegetal functions simply to the body. Indeed they may denigrate the body in a way reminiscent of Plato's *Phaedo*, treating it as an encumbrance or a foul-smelling enclosure for the intellect.[27]

Yet, in the way of speaking that we have followed here, this mind that is the real self is a mind that has, as it were, its own digestive system. It does not take in new ideas all in one gulp: learning, at least that sort of learning that can affect a person's behavior, must take place over a period of time and in ways that are not open to scrutiny. Certainly its processes are mental processes, ones that could in theory be spelled out in terms of propositions compared, justified, reconfigured, and evaluated for their truth or falsehood. But such is the complexity of those processes, so many the twistings and turnings, that they can never be observed in their entirety: they must disappear from view in order to work. These earthy metaphors of Seneca and Epictetus bring that more complete vision of the self to bear on the notion of moral progress through reading.

25 *Puto, inter me teque conueniet externa corpori adquiri, corpus in honorem animi coli, in animo esse partes ministras, per quas mouemur alimurque, propter ipsum principale nobis datas. In hoc principali est aliquid inrationale, est et rationale; illud huic seruit, hoc unum est quod alio non refertur sed omnia ad se refert.* On the passage see further Graver 2023, 124–127, responding especially to Setaioli 1988, 304–305; also Inwood 2005, 38–41.

26 See especially Long 1996, 224–249.

27 For Seneca's attitude see *Letters* 23.6; 24.16; 65.22; 78.10; 102.27. In Epictetus see *Discourses* 1.24.13–14; 4.1.72–73; Long 2002, 28–29, 207–208, 218–220.

Bibliography

Annas 1992: Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley.

Armisen-Marchetti 1989: Mireille Armisen-Marchetti, Sapientiae facies: *Étude sur les images de Sénèque*, Paris.

Bartoš 2021: Hynek Bartoš, *Aristotle and his medical precursors on digestion and nutrition*, in: Giouli Korubili and Roberto Lo Presti (eds.), *Nutrition and Nutritive Soul in Aristotle and Aristotelianism*, Berlin, 127–152.

Braicovich 2012: Rodrigo Sebastián Braicovich, *Critical assent, intellectualism, and repetition in Epictetus*, in: «Apeiron» 45, 4, 314–337.

Brennan 2003: Tad Brennan, *Stoic moral psychology*, in: Brad Inwood (ed.), *Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 257–294.

Courtil 2015: Jean Cristophe Courtil, Sapientia contemptrix doloris*: Le corps souffrant dans l'œuvre philosophique de Sénèque*, Brussels.

Dillon 2004: James T. Dillon, *Musonius Rufus and Education in the Good Life: A Model of Teaching and Living Virtue*, Dallas.

Dobbin 1998: Robert F. Dobbin, *Epictetus: Discourses Book 1*. Oxford.

Gazzarri 2014: Tommaso Gazzarri, *Gender-based differential morbidity and moral teaching in Seneca's* Epistulae Morales, in: Jula Wildberger and Marcia L. Colish (eds.), *Seneca Philosophus*, Berlin, 209–227.

Gourévitch 1974: Danielle Gourévitch, *Le menu de l'homme libre: Recherches sur l'alimentation et la digestion dans les œuvres en prose de Sénèque le philosophe*, in: *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, 311–344.

Grant 2000: Mark Grant, *Galen*: *on food and diet*, London.

Graver 1996: Margaret Graver, *Therapeutic Reading and Seneca's Moral Epistles*, Diss. Brown University.

Graver 2022: Margaret Graver, *Falling in love with the book: Letter 2*, in: «Lucius Annaeus Seneca» 2, 11–26.

Graver 2023: Margaret Graver, *Seneca*: *The Literary Philosopher*, Cambridge.

Graver/Long 2015: Margaret Graver and Anthony A. Long (trans.), *Seneca: Letters on Ethics*, Chicago.

I. Hadot 2014: Ilsetraut Hadot, *Sénèque*: *Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris.

P. Hadot 1995: Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Malden.

P. Hadot 1998: Pierre Hadot, *The Inner Citadel*, tr. M. Chase, Cambridge (Mass.).

Hijmans 1959: Benjamin L. Hijmans, *ΑΣΚΗΣΙΣ: Notes on Epictetus' Educational System*, Assen.

Inwood 2005: Brad Inwood, *Reading Seneca*: *Stoic Philosophy in Rome*, Oxford.

Jouanna 2012: Jacques Jouanna, *Greek medicine from Hippocrates to Galen: Selected papers*, Leiden.

Long 1996: Anthony A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge.

Long 2002: Anthony A. Long, *Epictetus*: *A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford.

Long/Sedley 1987: Anthony A. Long and David N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge.

Lutz 2020: Cora E. Lutz (trans.), *Musonius Rufus*: *That One Should Disdain Hardships*, New Haven and London.

Maurach 1970: Gregor Maurach, *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*, Heidelberg.

Mazzoli 1970: Giancarlo Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano.

Nussbaum 1994: Martha C. Nussbaum, *Therapy of Desire*: *Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton.

Reynolds 1965: Leighton D. Reynolds, *L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales*. 2 vols. Oxford.
Schenkl 1916^{2}: Heinrich Schenkl (ed.), *Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae*, Leipzig.
Sellars 2003: John Sellars, *The Art of Living*: *The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Burlington, VT.
Sellars 2007: John Sellars, *Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period*, in: «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 50, 9, 115–140.
Setaioli 1988: Aldo Setaioli, *Seneca e i greci: Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna.
Setaioli 1984: Aldo Setaioli, *Seneca e lo stile*, in: Wolfgang Haase and Hildegard Temporini (eds.), *ANRW* II, 32.2. Berlin–New York, 776–858.
Tremblay 2019: Michael Tremblay, *Digestion and moral progress in Epictetus*, in: «Journal of Ancient Philosophy» 13, 1, 100–111.
Tsouna 2009: Voula Tsouna, *Epicurean therapeutic strategies*, in: James Warren (ed.), *Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge–New York, 249–265.
von Albrecht 1986: Michael von Albrecht, *Klassikerlektüre in therapeutischer Sicht: Senecas zweiter Brief an Lucilius*, in: Freddy Decreus and Carl Deroux (eds.), *Hommages a Jozef Veremans*, Brussels, 1–10.

Claudio Moreschini

Il dare vita alle statue: un inaccettabile episodio di idolatria nell'*Asclepius*

Tra i testi ermetici in lingua latina, l'anonimo *Asclepius*, a noi pervenuto insieme alle opere filosofiche di Apuleio, è sicuramente tra i più importanti, sia per i suoi contenuti (fondamentali per conoscere il cosiddetto "ermetismo filosofico") sia per l'influenza che ebbe nel Medio Evo, ove fu uno dei tramiti più importanti di quella teosofia in lingua latina. La sua posizione centrale per la storia dell'ermetismo, divenuto cristiano fin dai tempi di Lattanzio, durò fino alla scoperta e alla traduzione del *Corpus Hermeticum* greco nel 1462 ad opera di Marsilio Ficino. L'*Asclepius* è la traduzione, risalente al quarto secolo d.C., di un originale greco risalente al terzo secolo: Lattanzio lo conosce e ne traduce in latino alcune sezioni (cf. ad esempio *inst.* 2.15.7–8; 4.6.4 e 7.3; 7.18.4).[1] Parte dell'originale greco fu tradotta in copto nel quarto secolo ed è conservata tra i codici di Nag-Hammadi, e più precisamente la preghiera finale (cap. 41) in *The Prayer of Thanksgiving* (*Nag Hammadi Library* VI.7.63.33–65.7), ed una sezione più lunga (capp. 21–29), che contiene la cosiddetta "apocalisse" (*Nag Hammadi Library* VI.8.65.15–78.3).[2]

1 L'animazione delle statue

Particolarmente interessanti e "pericolosi" per il mondo cristiano, come andremo a vedere, sono due passi dell'*Asclepius*, nei quali Ermete insegna ad Asclepio come le statue degli dèi siano formate e dotate di vita grazie all'intervento dell'uomo:

> 23. [...] potestatem hominis, o Asclepi, uimque cognosce. Dominus et pater uel, quod est summum, deus, ut effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum, qui in templis sunt humana proximitate contenti, et non solum inluminatur uerum etiam inluminat [...] Species uero deorum, quas conformat humanitas, ex utraque natura conformatae sunt; ex diuina, quae est purior multoque diuinior, et ex ea, quae infra[3] homines est, id est ex materia, qua fuerint fabricatae, et non solum capitibus solis sed membris omnibus totoque cor-

1 La traduzione di Lattanzio è diversa da quella dell'*Asclepius*, la quale, di conseguenza, non può essere a lui attribuita.

2 La bibliografia sulla traduzione copta del *Logos teleios* è amplissima; segnaliamo *e.g.* Moreschini 2011; van den Kerchove 2012; Bull 2018.

3 *Infra* Scott Mahé Moreschini: *intra* codd. Stefani.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-009

pore figurantur. Ita humanitas semper memor naturae et originis suae in illa diuinitatis imitatione perseuerat,[4] ut, sicuti pater ac dominus, ut sui similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui uultus similitudine figuraret. 24. – Statuas dicis, o Trismegiste? – Statuas, o Asclepi. [...] Statuas animatas sensu et spiritu plenas [...]

Riconosci, o Asclepio, il potere e la forza dell'uomo. Come il signore e padre, o per chiamarlo con il suo nome più alto, dio, è il creatore degli dèi del cielo, così l'uomo è l'artefice degli dèi che dimorano nei templi contenti di questa umana vicinanza, e non solo riceve ma anche dona la luce [. . .] Invece le immagini degli dèi foggiate dall'uomo, sono state formate dall'una e dall'altra natura, da quella divina, che è più pura e assai più divina, e da quella che è inferiore a quella umana, cioè dalla materia con cui furono costruite; e vengono raffigurate non solo semplicemente con teste, ma anche con tutte le membra e con tutto il corpo. Tanto l'umanità, che sempre è memore della sua natura e della sua origine, persiste nell'imitazione della divinità che, come il padre e signore, creò eterni gli dèi perché fossero simili a lui, così essa raffigura i suoi dèi a somiglianza del suo proprio volto. 24. Dici le statue, o Trismegisto? Sì, le statue, o Asclepio. [...] Statue dotate di un'anima, ricolme d'intelletto e di spirito vitale [...].[5]

Quanto è detto in questo passo concorda con un altro analogo, che però è più dettagliato e aggiunge nuove considerazioni:

37. Minus enim miranda, etsi miranda sunt, quae de homine dicta sunt: omnium enim mirabilium uincit admirationem, quod homo diuinam potuit inuenire naturam eamque efficere. Quoniam ergo proaui nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animaduertentes ad cultum religionemque diuinam, inuenerunt artem qua efficerent deos.[6] Cui inuentae adiunxerunt uirtutem de mundi natura conuenientem eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, euocantes animas daemonum uel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis diuinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male uires habere potuissent. [...] Vnde contingit ab Aegyptiis haec sancta animalia nuncupari colique per singulas ciuitates eorum animas, quorum sunt consecratae uiuentes [...] 38. – Et horum, o Trismegiste, deorum, qui terreni habentur, cuiusmodi est qualitas? – Constat, o Asclepi, de herbis, de lapidibus et de aromatibus diuinitatis naturam in se habentibus. Et propter hanc causam sacrificiis frequentibus oblectantur, hymnis et laudibus et dulcissimis sonis in modum caelestis harmoniae concinentibus [...] Sic deorum fictor est homo.

37. Pur meravigliose, sono meno degne di meraviglia le cose che già sono state dette sull'uomo: ciò che infatti le supera tutte in meraviglia è il fatto che l'uomo è stato in grado di scoprire la natura divina e di fabbricarla. Poiché dunque i nostri antenati erano in grave errore riguardo la vera dottrina sugli dèi, non credendo in essi e non dedicandosi al culto e alla religione divina, scoprirono l'arte di fare gli dèi. Scoperta che l'ebbero, vi unirono una

4 *Perseuerant* Stefani (errore typothet., *ut vid.*).

5 Trad. di C. Marangoni 2011, qui e nel passo successivo.

6 Prima di conoscere l'arte di costruire gli dèi, gli antichi egiziani non conoscevano la divinità, come si legge anche in *Kore Kosmou* (*SH* 23,65): cf. Bull 2018, 109–110. Ulteriori dettagli sulla storia primordiale dell'Egitto, Bull 2018, 110–111.

> virtù conforme, tratta dalla natura materiale, e mescolandovela, poiché non avevano il potere di creare le anime, invocarono quelle dei demoni o degli angeli e le immisero nei simulacri mediante cerimonie sante e divine, cosicché per mezzo di esse gli idoli avessero il potere di operare sia il bene che il male. [...] È per tale ragione che questi animali che vediamo sono chiamati sacri dagli Egiziani e che nelle varie città vengono adorate le anime di quegli animali dei quali esse già in vita furono divinizzate. [...] 38. E la proprietà di questi dèi che sono ritenuti terrestri, o Trismegisto, qual è? Essa consta, o Asclepio, di erbe, di pietre e di aromi, che hanno in sé natura divina. Ed è questa la ragione per cui li si allieta con sacrifici frequenti, con inni e canti di lode e melodie dolcissime che riproducono il concerto dell'armonia celeste [...] Questo è il modo in cui l'uomo plasma gli dèi.

Questa, dunque, sarebbe la dottrina esposta da Ermete. Nel cap. 23 si afferma che le statue degli dèi imitano la creazione del mondo ad opera del dio, in quanto, come il dio crea gli dèi celesti, cioè immanenti al mondo e quindi materiali (*effector est deorum caelestium*), così gli uomini creano le statue, le quali sono, sì, materiali, ma posseggono, in più, una natura divina (*ex diuina, quae est purior multoque diuinior*). Sia negli dèi cosmici sia nelle statue sono presenti la natura divina e più pura (da intendersi come la natura delle stelle, che è la *mundissima pars naturae*) e la realtà materiale, quella più bassa di tutte, cioè la terra, per cui anche le statue sono sostanzialmente divine come gli dèi cosmici. Nel passo successivo (cap. 37) Ermete spiega che l'uomo, data la sua eccellenza, è in grado di trovare la natura divina, evidentemente per quello scopo di cui è stato detto nel cap. 23, cioè quello di inserirla nelle statue. Infatti gli antenati degli Egiziani, che vivevano nell'errore e nella mancanza del vero culto religioso, avevano trovato l'arte di costruire gli dèi, cioè l'arte di costruire le statue. Trovatala, le aggiunsero la *uirtus* che proviene dalla *mundi natura* che fosse conveniente ad esse (evidentemente una *uirtus* materiale) e così la unirono a quella della materia delle statue. Più esattamente, "evocarono" le anime dei demoni e degli angeli, e così trovarono i *mysteria* divini, sì che gli idoli poterono fare il bene o il male. La natura di questi dèi terreni è costituita da erbe, pietre e profumi, che hanno in sé una natura divina, per cui possono agire in concomitanza con gli dèi materiali: deve esistere, infatti, una corrispondenza e un accordo tra gli dèi e le materie con le quali essi sono evocati. Gli dèi, quindi, si dilettano di quelle materie che corrispondono alla loro natura, per cui il sacrificio avviene in una atmosfera di serenità, allietata da musiche e canti particolari.

Questi passi, come si diceva, erano apparsi di difficile comprensione anche agli studiosi moderni. A proposito della citazione dei capp. 23–24 e dell'arte di creare gli dèi, Festugière,[7] sulla base della spiegazione di Scott[8] e Ferguson, ri-

7 Festugière 1945, 378.

8 Scott 1926, 3, 244–245; 4, 426–429.

tiene che Ermete stia parlando dell'arte teurgica e così anche Marangoni:[9] Ermete parla delle statue fornite di anima, che un uomo dotato di particolari poteri può far discendere dalle altezze celesti e "incorporare", appunto, nelle immagini. Marangoni vi vede una allusione alla azione del teurgo, anche sulla base della distinzione, presentata da Giamblico (*myst.* 3.28–31), tra il teurgo e colui che fabbrica le immagini, nonché della sua critica nei confronti degli "atei", in cui sono probabilmente da ravvisare i cristiani. Ma qui si sta parlando di un'arte che impiega la materia, la teurgia non ha niente a che fare con essa. Per quanto riguarda, poi, i capp. 37–38, Festugière è estremamente sintetico nel commentare, ma rimanda semplicemente a Giamblico (*myst.* 5.23) e si limita a spiegare alcune questioni di dettaglio.

Il significato della "animazione delle statue" e la sua collocazione nell'ambito della cultura egiziana, da cui, in ultima analisi, i testi ermetici – e quindi anche l'*Asclepius* – provengono, recentemente sono stati considerati con maggiore attenzione congiuntamente al mutamento del paradigma interpretativo dell'ermetismo (si sa che Festugière vedeva l'origine di quelle concezioni misteriosofiche nella Grecia ellenistica).[10] Oramai la interpretazione "egiziana" della dottrina della animazione delle statue è comunemente ammessa, ed è stata approfonditamente interpretata da Van den Kerchove.[11] La studiosa non propone una interpretazione nuova, ma dà alla dottrina in questione una spiegazione globale,[12] tanto è vero

9 Cf. Marangoni 2011, 505.

10 Tra coloro che non seguirono la interpretazione, allora impostasi, di Festugière, possiamo ricordare Derchain 1962 come uno dei primi; una rapida sintesi della critica sull'ermetismo in Bull 2018, 4–11. Anche Moreschini 2011, 1–26 (ma con lo sguardo rivolto all'ermetismo cristiano).

11 Van den Kerchove 2012, 193–222.

12 Ho delle perplessità sulla discussione di *Asclepius* 24 ad opera di Van den Kerchove 2012, 187–190. Il testo citato dalla studiosa è: *Statuas dicit* [errore per *dicis*? Non è dato saperlo, vedi comunque Stefani 2019, 199], *o Trismegiste? – Statuas, o Asclepi. Videsne, quatenus tu ipse diffidas? Statuas animatas sensu et spiritu plenas*. Ciononostante Van den Kerchove intende in senso interrogativo (*Statuas, o Asclepi?*) quello che generalmente è inteso come affermativo (*Statuas, o Asclepi*). Lo scopo di tale modifica non è chiaro. Il testo copto di Nag–Hammadi, citato dalla medesima, è: «O Asclépios, c'est toi qui parles de statues», per cui (se ben capisco), la risposta di Ermete, in modo interrogativo, significherebbe che Ermete si domanderebbe come mai Asclepio stia parlando di statue degli dèi, mentre lui stesso, Ermete, non aveva fatto riferimento ad esse nel suo discorso. Infatti le statue, sempre secondo van den Kerchove, sarebbero da escludersi, perché il termine latino *statua* è impiegato raramente per indicare "les images de dieu". Ma questo non può essere escluso, e la distinzione proposta dalla studiosa, tra *imago* e *statua*, come se la vera dottrina degli Egiziani parlasse di *imagines* e quella volgare degli ignoranti parlasse di *statuae*, non è dimostrabile. Quindi van den Kerchove osserva: «Hermès le reprend pour le corriger et en infléchir le sens initiel en affirmant que ces statues sont animées». Qui non comprendo la questione che viene discussa, perché il testo mi sembra chiaro. Rimane problematico anche

che anche il successivo studio di Christian Bull la riprende, pur distanziandosi da essa per alcuni dettagli, comunque non fondamentali.

2 I cristiani e l'*Asclepius*

Ma gli scrittori cristiani o non si erano soffermati su questa dottrina o la avevano interpretata differentemente. Lattanzio, al quale siamo debitori per la conoscenza di numerose dottrine ermetiche, e dello stesso *Asclepius*, come si è detto, purtroppo non ci dà notizie di questi due passi del *Logos Teleios*. È questo, invece, l'interesse di Agostino, il quale anche in altre occasioni si distacca dall'atteggiamento di Lattanzio, favorevole all'ermetismo, per pronunciare una condanna della dottrina in questione, nella quale vede la presenza e l'efficacia della magia.

Agostino conduce la sua polemica nel *De ciuitate Dei* (8.23–26), dopo aver confutato la demonologia di Apuleio: dopo aver respinto la demonologia dei platonici nega ogni funzione positiva anche al demone di Ermete. La polemica si basa esclusivamente sull'*Asclepius* e su nessun altro trattato del *Corpus Hermeticum.* Agostino non accetta l'insegnamento del Trismegisto, secondo il quale alcuni dèi sono stati creati dal sommo dio, altri dagli uomini. Questi dèi "creati" dagli uomini, però, non sono semplicemente gli idoli, oggetto del rifiuto da parte della religione cristiana, ma qualcosa di più preciso: Ermete parla di statue che si possono vedere e toccare, le quali non sono altro che il corpo visibile degli dèi; in esse albergano degli spiriti che sono chiamati ad abitarvi e possono essere sia buoni sia malvagi, cosa, quest'ultima, inammissibile. Essi, mediante un'arte magica (il termine *magicus* non è usato da Agostino, ma è quello il significato di *ars* in questo contesto), sono uniti all'idolo grazie all'intervento dell'uomo, cosicché l'idolo può essere considerato, in un certo senso, come il corpo sensibile del demone che abita in lui. Agostino, quindi, non sta svolgendo una semplice polemica dottrinale, ma rifiuta e condanna una prassi (non una dottrina), evidentemente idolatrica, di nuovo conio, tanto da sottolineare proprio all'inizio della sua pole-

quello che la studiosa propone, che quei "molti" che dubitano della animazione delle statue siano i cristiani, perché la designazione di "i molti", "i più" sarebbe una designazione che i cristiani stessi si davano in polemica con i pagani. Quindi οἱ πόλλοι (*sic*, scritto più volte) sarebbe un termine per indicare i cristiani. Forse aver tenuto conto anche della polemica di Agostino sarebbe stato utile per l'interpretazione del passo.

Da ultimo, van den Kerchove (come Christian Bull, del resto) si serve della vecchia edizione di Nock/Festugière, che risale al 1945, e non conosce (o non vuole adoperare) quella di Moreschini 1991, certo perché quella francese ha traduzione e note. Non sarebbe stato difficile usarle entrambe.

mica che l'insegnamento di Ermete, chiamato Trismegisto, è diverso dalla demonologia di Apuleio:

> at ille uisibilia et contrectabilia simulacra uelut corpora deorum esse asserit; inesse autem his quosdam spiritus inuitatos, qui ualeant aliquid siue ad nocendum siue ad desideria nonnulla complenda eorum, a quibus eis diuini honores et cultus obsequia deferuntur. Hos ergo spiritus inuisibiles per artem quandam uisibilibus rebus corporalis materiae copulare, ut sint quasi animata corpora illis spiritibus dicata et subdita simulacra, hoc esse dicit deos facere eamque magnam et mirabilem deos faciendi accepisse homines potestatem.
>
> E invece egli asserisce che le statue visibili e tangibili sono per così dire i corpi degli dèi: alcuni spiriti, invitati a insediarvisi, si sono impadroniti di quei corpi, con il potere di nuocere e di soddisfare i desideri di coloro che devolvono loro onori divini e pratiche di culto. Dunque connettere questi spiriti invisibili con gli oggetti visibili della materia fisica per mezzo di una qualche arte, perché siano per così dire corpi animati, dedicati e sottomessi a quegli spiriti, questo è quanto Ermete chiama «fare gli dèi», sostenendo che gli uomini hanno ricevuto questo grande e meraviglioso potere di «fare gli dèi»[13] (8.23).

La polemica di Agostino, quindi, non è una polemica contro una religione o contro una filosofia, ma contro una nuova specie di idolatria, e soprattutto contro un'"arte" (*ars*), come si è detto, che è il termine che ritorna più spesso per condannare quella capacità di dare la vita alle statue (*artem faciendi deos*: 8.24; *ars detestanda*, e poco oltre: *potestatem huius artis; hanc artem, qua facerent deos*; *idolis daemones per artem nescio quam cupiditatum suarum uinculis inligatos*). Non solamente e non tanto la costruzione degli idoli, ma il rapporto con i demoni stessi, che quella arte è in grado di inserire nella statua. Agostino aveva ben colto il significato e il pericolo di quella nuova "arte". Forse siamo ancora, però, sul piano della polemica, non della censura e della esclusione di un testo prodotta dalla sua presunta capacità di danneggiare e pervertire l'animo del cristiano. Ma tutto questo è, a nostro parere, implicito nella polemica stessa.

Non esisteva ancora un indice dei libri proibiti, quindi, ma ottanta anni dopo il *De ciuitate Dei* possiamo incontrarne uno. Il *Decretum Gelasianum*, emesso dal Papa Gelasio I nel 496–498, può essere considerato come il primo esempio di questo tipo. Dopo aver elencato i libri biblici che considera autentici, Gelasio condanna con il termine di *apocryphus* una enorme congerie di testi gnostici e manichei (anche montanisti), ma anche "cattolici".[14] Queste le parole introduttive dell'"indice dei libri proibiti":

13 Trad. di P. Scarpi in Scarpi II, 2011, 32–34.
14 Cf. von Dobschütz 1912.

> Cetera quae ab hereticis siue scismaticis conscripta uel praedicata sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica Romana ecclesia; e quibus pauca, quae ad memoriam uenerunt et a catholicis uitanda sunt, credidimus esse subdenda.
>
> Tutti gli altri testi che sono stati scritti o diffusi dagli eretici o dagli scismatici per niente affatto li ammette la Chiesa cattolica e Romana; e alcuni pochi di questi, che ci sono venuti in mente e che debbono essere evitati dai cattolici, noi abbiamo creduto che debbano essere qui proposti.

E la conclusione:

> non solum repudiata uerum ab omni Romana catholica et apostolica ecclesia eliminata atque cum suis auctoribus sequacibus sub anathematis insolubili uinculo in aeternum confitemur esse damnata.
>
> Noi dichiariamo che siano stati non solamente rifiutati, ma anche esclusi da tutta la Chiesa cattolica e apostolica Romana, e condannati in eterno con una sentenza irrefragabile di anatema insieme con i loro autori che li professano.

Quale impatto abbia avuto questa condanna non è possibile sapere. Certo, la sua diffusione non poté essere così forte come quella dei moderni indici dei libri proibiti: già nel mondo bizantino, in cui Acacio pochi anni prima di Gelasio aveva formulato il suo *Henotikon*, nel tentativo di rivalutare il monofisitismo d'accordo con l'imperatore Zenone, ma che Gelasio condanna come *apocryphus*, l'"indice dei libri proibiti" probabilmente non ebbe nessuna efficacia. Ma il concetto, non più di semplice "polemica" di idee era oramai delineato: l'uso del termine *anathema* ne è una conferma.

3 La riscoperta dell'ermetismo tardoantico nel Rinascimento

La dottrina della animazione delle statue, sopra presentata, e la sua interpretazione come un esempio ed un effetto dell'arte magica, che era stata condannata da Agostino, risorse nel Rinascimento italiano con il ritorno e l'ampia diffusione dell'ermetismo, nella sua declinazione cristiana.

a. Marsilio Ficino

Essa fu toccato da Ficino soprattutto nel *De vita*, nel cui terzo libro (che ha il titolo specifico di *De vita coelitus comparanda*) discute alcuni passi di Plotino di conte-

nuto analogo a quello di Mercurio Trismegisto (cf. 4.3.11 e 4.3.12), ed anche in altri passi.[15] A tal proposito Frances Yates osservò[16] che il Ficino si trovava di fronte a due atteggiamenti opposti: da un lato vi era stata la posizione conciliante e favorevole all'ermetismo di Lattanzio, dall'altro quella ostile e negativa di Agostino, che condannava proprio l'impiego della magia e la ispirazione demoniaca di Ermete, per cui il Ficino sostanzialmente prese atto della condanna di Agostino, che sopra abbiamo visto, salvo poi non aderire ad essa. E in effetti era impossibile, sia per il Ficino sia per i suoi lettori, ignorare i due passi così pericolosi dell'*Asclepius* ora citati, in cui si parlava della "creazione" degli dèi mediante la costruzione di statue nelle quali si poteva inserire uno spirito magico. Se è vero che, come insegnava una lunga tradizione che risaliva alla tarda antichità, il Trismegisto doveva essere considerato come uno degli antesignani della rivelazione cristiana, vissuto prima di Cristo e uno degli anelli della *pia philosophia*, come avrebbe potuto essere l'autore di due passi di chiaro contenuto idolatrico? Inoltre, Ermete aveva predetto, sempre nell'*Asclepius* (cap. 24–26), la fine della antica religione egiziana perché era stato ispirato, secondo Agostino, da un demone. Ermete era stato, dunque, in contatto con i demoni e impiegava la magia. In conclusione, Ficino avrebbe commentato la dottrina delle immagini divine secondo Plotino, ma aveva di vista Ermete, alla cui dottrina non muoveva obiezioni di sorta. Anche Hanegraaff afferma che «one sees how Ficino struggled to convince the reader (and probably himself) that *telestiké* implied a purely natural and non-demonic magic, but also how careful he was to present these opinions as those of Hermes and Plotinus rather than his own. To me it seems obvious that *De Vita Coelitus Comparanda* is actually a crypto-commentary on these passages in the *Asclepius*».[17]

Vi sono stati tentativi di risolvere questa difficoltà senza ricorrere, per Ficino, alla constatazione di incoerenza, sottolineata da Yates, sulla base soprattutto di tre passi fondamentali dell'opera in questione, scritta nel 1489. Il primo è il seguente: *Quales (imagines) et Trismegistus ait, Aegyptios ex certis mundi materiis facere consuevisse, et in eas opportune animas daemonum inserere solitos, atque animam avi sui Mercurii* (*De vita* 3.13 [*Opera* 1, p. 548 ed. Henricpetr., Basileae 1576]). Questo passo è sicuramente "dossografico" (come sostengono gli studiosi che hanno giustificato Ficino), perché Plotino e Mercurio sono citati dopo Tolomeo ed altri autori per spiegare *Quomodo per inferiora superioribus exposita deducantur superiora*, cioè come le forze superne possano essere portate in basso

15 Ed anche in altri passi, discussi da Moreschini 2011, 149–151.

16 Cf. Yates 1964, 70–71.

17 Hanegraaff/Bouthoorn 2005, 73 n. 193.

sulla terra mediante realtà inferiori, esposte a quelle superiori. In *De vita* 3.20 (*Opera* 1, p. 561) il riferimento è molto generico. Il terzo passo è quello di *De vita* 3.26 (*Opera* 1, p. 571), e questo è "pericoloso" per Ficino:

> His ferme exemplis ipse Plotinus utitur, ubi Mercurium imitatus ait veteres sacerdotes, sive Magos in statuis sacrificiisque [in]sensibilibus[18] divinum aliquid et mirandum suscipere solitos. Vult autem una cum Trismegisto per materialia haec non proprie suscipi numina penitus a materia segregata, sed mundana tantum, ut ab initio dixi, et Synesius approbat. [...] Mercurius ipse, quem Plotinus sequitur, inquit, daemonas aerios non coelestes, nedum sublimiores, statuasque Mercurius ipse[19] componit ex herbis, arboribus, lapidibus, aromatis, naturalem vim divinitatis (ut ait ipse) in se habentibus. Adiungit cantus coelestibus similes, quibus ait eos delectari, statuisque sic adesse diutius, et prodesse hominibus vel obesse. Addit sapientes quondam Aegyptios, qui et sacerdotes erant, quum non possent rationibus persuadere populo esse deos, id est, spiritus aliquos super hominibus, excogitasse Magicum hoc illici[t]um,[20] quo daemonas allicientes in statuas esse numina declararent [. . .] Sed ad Mercurium imo ad Plotinum iam revertamur. Mercurius sacerdotes ait accepisse virtutem a mundi natura convenientem, eamque miscuisse. Sequutus hunc Plotinus, putat totum [in][21] anima mundi conciliante facile confici posse.
>
> Plotino stesso si serve sostanzialmente di questi esempi, là dove, imitando Mercurio, afferma che i sacerdoti antichi, o i Maghi, erano soliti trarre qualcosa di divino e mirabile dalle statue e dai sacrifici materiali. Ma, d'accordo con il Trismegisto, (Plotino) ritiene che mediante questi strumenti materiali non si accolgano (nelle statue) proprio gli dèi che sono assolutamente staccati dalla materia, ma solamente quelli del mondo, come dissi fin dall'inizio e Sinesio è d'accordo [...] Lo stesso Mercurio, che è seguito da Plotino, parla di demoni dell'aria, e non del cielo, e tanto meno più elevati, e mette insieme delle statue formate da erbe, alberi, pietre, profumi, che posseggono al loro interno una forza naturale. Parla poi di canti simili a quelli del cielo, dei quali egli dice che quegli dèi si dilettano, e dice che essi stanno a lungo presso le statue e che giovano o danneggiano gli uomini. Ancora, dice che un tempo i sapienti dell'Egitto, i quali erano anche sacerdoti, poiché non erano riusciti con motivi razionali a persuadere il popolo che esistevano degli dèi, cioè degli spiriti superiori agli uomini, escogitarono quell'incantesimo magico, mediante il quale attirarono i demoni nelle statue e così affermarono che esistevano degli dèi [...] Ma adesso torniamo a Mercurio, anzi, a Plotino. Mercurio dice che quei sacerdoti presero dalla natura del mondo una potenza adatta e la unirono (alle statue). Plotino lo segue, e ritiene che tutto questo possa essere attuato facilmente grazie all'aiuto dell'anima cosmica.

18 Così correggiamo il testo dell'edizione basileense.

19 *Mercurius ipse* a mio parere è una reduplicazione derivata dalla riga precedente, e quindi da espungere.

20 Così correggo il testo: *illicitum* è un intervento dell'editore, che voleva sottolineare che la dottrina ermetica della animazione delle statue era "proibita".

21 Espungo la preposizione *in*, che dà un significato assurdo.

Qui Ficino connette Plotino a Mercurio, facendo riferimento preciso all'*Asclepius*. Copenhaver[22] e Allen[23] si opposero vivacemente alla interpretazione di Yates, sostenendo che Ficino non cercava affatto nei testi ermetici un sostegno alla magia naturale, i quali poco gli sarebbero serviti per tale scopo, ma citava semplicemente, in modo, direi, "neutro", delle testimonianze che avrebbero potuto servirgli per la interpretazione del passo analogo di Plotino. Allen sostenne che Ermete appare in tutte queste citazioni più un riformatore di concezioni idolatriche degli antichi Egiziani (cosa che effettivamente è detta in *Asclepius* 37) che il propugnatore di dottrine magiche. Infatti, per Ficino, il problema non consisteva tanto nella esistenza o nella efficacia di statue animate per effetto di magia, che egli non contestava, ma nella loro ammissibilità da un punto di vista religioso, e quindi anche civile. Ficino sapeva che l'ermetismo era connesso con la magia, e pensa che Mercurio cercasse di purificarlo. Il suo atteggiamento, quindi, fu influenzato dalla condanna dell'ermetismo, manifestata da Agostino la cui autorità non poteva trascurare, ma trasformò la dottrina dell'*Asclepius* in senso "ortodosso". Recentemente, invece, Denis Robichaud ha portato nuovi argomenti in favore della tesi di Yates, pur senza riprenderla tal quale, in un lungo e ben informato contributo.[24] Basandosi in modo rigoroso sulle letture di Ficino contemporanee alla composizione del *De vita* (in particolare i testi relativi al suo commento a Plotino ed il *De mysteriis* di Giamblico, nonostante che esso sia stato pubblicato una decina d'anni dopo il *De vita*), Robichaud ha osservato che la scelta esclusiva tra Plotino ed Ermete non può essere posta in modo così assoluto, ma rientra in un contesto di letture e di osservazioni, grazie alle quali Ficino interpreta Ermete sulla base della dottrina di Giamblico, a sua volta considerato come prosecutore di Plotino.[25] Di conseguenza alla fine del terzo libro del *De vita* Ficino sostiene che le considerazioni di Plotino e di Ermete sulle statue confermano quello che Giamblico dice a proposito dei sacrifici.[26]

A nostro parere, il problema della animazione delle statue non fu evitato da Ficino: lo evidenziano le testimonianze del *De vita* e numerose altre;[27] lo evidenzia il fatto che già agli inizi del suo interesse per il *Corpus Hermeticum*, che tra-

22 Cf. Copenhaver 1987, 441–443.

23 Cf. Allen 1990, 43–46.

24 Cf. Robichaud 2017. Il problema di cui ci stiamo occupando non è discusso nel volume miscellaneo di Eming/Dallapiazza 2017.

25 Robichaud 2017, 77–78. Ficino, infatti, osserva Robichaud, tende a interpretare Plotino in modo neoplatonico e la introduzione al *De mysteriis* di Giamblico testimonia l'interpretazione dell'ermetismo in chiave neoplatonica (78 n. 128).

26 Robichaud 2017, 79.

27 Ricordate e discusse da Moreschini 2011, 149–151.

dusse nel 1463, egli non solo esalta Ermete, ma ammette anche che l'accusa di Agostino, di essere stato ispirato da un demone per la sua profezia della fine dell'antica religione, era stata giustificata:

> Nec ut philosophus tantum, sed ut propheta saepenumero loquitur canitque futura. Hic ruinam praevidit priscae religionis, hic ortum novae fidei, hic adventum Christi, hic futurum iudicium [...] quo factum est ut Aurelius Augustinus dubitaverit ne peritia syderum et revelatione demonum multa protulerit.
>
> Spesso Ermete non si comporta solo da filosofo, ma parla spesso da profeta e preannuncia gli avvenimenti futuri. Egli previde la rovina della antica religione, il sorgere della nuova fede, l'avvento di Cristo e il giudizio futuro [...] per cui Aurelio Agostino suppose che egli predisse molte cose grazie alla sua perizia nell'astrologia e alla rivelazione che ebbe dai demoni.

Nel 1489, quando scrive il *De vita,* la lunga discussione di 3.26 esclude che la menzione di Ermete sia stata "neutra", quasi dossografica: una citazione, ancorché neutra, è pur sempre fatta per uno scopo. Forse a quell'epoca (siamo negli ultimi anni della produzione filosofica di Ficino), l'ermetismo non era più nell'orizzonte dei suoi interessi, tra i quali si trovavano, invece, Platone e Plotino (e qui ha ragione Allen), o addirittura Giamblico e Sinesio, come ha osservato Robichaud. E comunque nella stessa opera, poco dopo il passo di 3.26, precisa quanto sia stata grande la superstizione degli egiziani a proposito delle statue:

> Ubi etiam apparebit, quam impura superstitio populi Gentilis extiterit, contra vero, quam pura pietas Evangelica fuerit, quod magna ex parte in libro de religione Christiana iam fecimus.
>
> Si vedrà da quel passo quanto fu sozza la superstizione dei pagani, e quanto pura, invece, la devozione del Vangelo, come già spiegammo in gran parte nel nostro libro Sulla religione cristiana.

b. Ludovico Lazzarelli

Uno dei più grandi ermetici del Quattrocento, non solo per l'entusiasmo con cui riprese le dottrine dell'antico sapiente d'Egitto, ma anche per una sua personale e originale elaborazione delle sue dottrine, fu Ludovico Lazzarelli, nato a Septempeda, oggi San Severino Marche, nel 1447 (secondo altri, nel 1450). La sua opera principale, quella che manifesta appieno l'intreccio di ermetismo e cristianesimo, è il *Crater Hermetis*, un dialogo tenuto tra l'autore stesso e il re di Napoli Ferdinando II d'Aragona durante la vecchiaia del sovrano, dopo che questi aveva affidato il governo dello Stato al primogenito Alfonso II, cioè dopo il 1492 e prima del

25 gennaio 1494, che è la data della morte del re Ferdinando. Il *Crater Hermetis* contiene una forma di ermetismo molto diversa da quella del Ficino, perché Lazzarelli conosceva l'ebraico e ricorre a testi dei rabbini medievali, che cita frequentemente.[28]

Ad un certo punto del *Crater* (25.1) Lazzarelli afferma che, se Dio è fecondo soprattutto per avere creato l'uomo, lo è anche l'uomo, che è stato fatto a sua immagine e somiglianza; anzi, *utriusque sexus fecunditate, ut ait Hermes Asclepio*,[29] *a Deo munitus est*. Tuttavia, precisa Lazzarelli, la vera fecondità dell'uomo non è quella corporea, ma quella intellettuale (25.2). Ma soprattutto, la mente umana ha ricevuto in dono da Dio non solo la fecondità, ma anche l'immortalità: queste due doti dell'uomo producono una prole divina (*Haec enim duo, o Rex, ad invicem coniugata divinam sobolem pariunt*) (25.3); essa non è costituita solamente, come intende il re, dalle arti, che possono essere considerate il prodotto della mente umana e affidate ai nostri "figli" ideali, ma da una vera generazione di esseri che sono identici al generante (26.1):

> Non ea in re nostra nunc versatur oratio, sed in ea mentis generatione quam, cum Hermes Asclepio revelasset, in stuporem ille mentis conversus ob incredibilem rei magnitudinem se vehementer confundi exclamavit, seque arbitrari asseruit felicissimum fore hominem, qui tantum esset muneris assecutus.[30]
>
> Ora noi non stiamo parlando di questo, ma della generazione dell'intelletto che Ermete rivelò ad Asclepio, per cui questi, sbigottito, esclamò di essere profondamente confuso da quella cosa così incredibilmente straordinaria, ed affermò di ritenere che fosse il più felice degli uomini colui che avesse conseguito un dono così grande.

Qui il riferimento al passo incriminato dell'*Asclepius* è esplicitamente indicato da Lazzarelli. Come il Padre celeste crea gli esseri razionali, così il vero uomo, che è l'ermetista e il vero cristiano insieme, genera delle anime divine, che si rallegrano del bene degli uomini; esse gli procurano i sogni dai quali riceve i presagi del futuro, lo assistono, premiano i buoni e li difendono dal male, compiendo in tal modo il volere di Dio Padre. Felice l'uomo che conosce queste sue capacità! egli non è inferiore agli dèi (cap. 27, vv. 45–64 – una sezione in versi). Lazzarelli così conclude (cap. 27, 29.2 e 5):

> Habraham quoque in libro qui Sepher Izira, id est liber formationis, appellatur, docet sic novos formari homines: adeundum videlicet esse in desertum montem, ubi iumenta non depascant, [...] Montes deserti sunt divini sapientes, qui ideo deserti: nam vulgo despiciun-

28 Su di esso cf. Moreschini 2011, 169–180.

29 *Asclepius* 20.

30 *Asclepius* 23.

tur [...] Iumenta autem secundum Philonis interpretationem corporei sunt sensus [...].[31] Haec iumenta montes non depascunt: nam divini sapientes sensuum persuasionibus non alliciuntur.

Anche Abramo nel libro che si intitola "Sepher Izira", vale a dire "Libro della formazione dell'uomo", insegna che gli uomini nuovi si formano nel modo seguente: vale a dire, che bisogna andare su un monte deserto dove non pascolano i giumenti [...] I monti deserti sono i sapienti di Dio, che sono "deserti" proprio perché sono disprezzati dal volgo [...] Ed i giumenti, stando alla interpretazione di Filone, sono i sensi del corpo [...] In questi monti non pascolano i giumenti, perché i sapienti di Dio non sono attratti dai suggerimenti dei sensi.

Questa creazione dell'uomo, che Lazzarelli propone attingendo allo *Sepher Izira*, un testo cabalistico, non è quella avvenuta *ab initio*, ad opera di Dio, ma è quella che può essere ancora ripetuta ai nostri tempi mediante le arti magiche e gli strumenti naturali: è la dottrina dell'*Asclepius*. Lazzarelli è "neutro" ancor meno di Ficino, ma ermetico convinto e, cosa nuova, unisce la cabala ebraica all'ermetismo cristiano. Nel passo ora citato egli spiega che Abramo insegna che per la creazione di un nuovo uomo bisogna andare in un monte deserto, ove non pascolano animali da soma; da quel monte bisogna prendere della terra rossa e virginea, che si chiama "adama": con essa si possono creare gli uomini (è evidente l'etimologia di Adamo da "adama", terra), per cui prendendo della terra si può ottenere un nuovo Adamo.

A questo proposito Lazzarelli si esprime in modo chiaro in uno dei carmi (strofe di tre asclepiadei minori conclusi da un gliconeo) del *Crater* (la sua opera, come si sa, è un *prosimetron*). Ecco, dunque, il passo (27.41–64):

Haec certe novitatum novitas nova,
et mirabilibus maius id omnibus,
naturam quia homo iam reperit Dei
atque ipsam sapiens facit.

Nam sicut Dominus vel genitor Deus
caelestes generans procreat angelos,
qui rerum species, qui capita omnium
exemplaria primaque:

divas sic animas verus homo facit,
quod terrae vocitat turba vetus deos,

31 Il riferimento è un po' generico a Filone di Alessandria (*Quod det. pot.* 46.167–173), il quale afferma (46.168) che l'anima è divisa in sette parti: i cinque sensi, la parola e l'istinto della procreazione e che i cinque sensi e la parola dei sapienti sono purificati per cui non sono proclivi ad una unione illegittima (46.173).

qui gaudent homini vivere proximos,
laetanturque hominis bono.

Hi dant somnia praesaga feruntque opem
aerumnis hominum dantque mala impiis,
dant praeclara piis praemia, sic Dei
complent imperium Patris.

Hi fati reprimunt quaeque pericula,
morborumque fugant perniciem procul
complenturque per hos verba prophetica,
hi verbum faciunt Dei.

Mentem propterea persimilem sibi
sermonemque homini iam genitor dedit
ut diis consimilis parturiat deos,
Patris fataque compleat.

Questa è certo la grande novità delle novità, / e questo è più grande di tutte le meraviglie, / che l'uomo oramai ha trovato la natura di Dio / e, nella sua sapienza, la crea. / Infatti, come il Signore o Dio il Padre / generando crea gli angeli del cielo, / i quali sono le idee delle cose, i principali esemplari / e primi di tutte le cose, / così l'uomo vero crea le anime divine, / quelle che l'antica folla chiama 'dèi della terra', / i quali hanno piacere a vivere vicino agli uomini / e si rallegrano di quello che è buono per l'uomo. / Questi concedono sogni del futuro e arrecano aiuto / agli affanni degli uomini e mali agli empi, / arrecano splendidi premi ai pii, e così / adempiono all'ordine di Dio il Padre. / Essi estinguono ogni pericolo del fato, / allontanano i disastri delle pestilenze, / grazie a loro si adempiono le parole dei profeti, / questi attuano la parola di Dio. / Per questo motivo il Padre oramai dette / all'uomo una mente in tutto simile a sé / affinché egli partorisca dèi simili agli dèi / e attui il destino voluto dal Padre.

Che cosa il poeta intenda in questi versi è stato discusso. Secondo Kristeller, Lazzarelli pensa alla generazione di altre anime iniziate alla dottrina ermetica, in quanto parla di una effettiva "generazione", e non della "produzione" di dottrine o di arti.[32] Si tratterebbe, quindi, di una generazione spirituale, per cui l'uomo diventa ermetico. Tuttavia è verisimile che lo scrittore riprenda la dottrina dell'*Asclepius*, come Ficino, ma con un interesse e un coinvolgimento maggiori. Anche il *verus homo*, cioè l'ermetico, egli asserisce, ha la potenza di creare degli dèi (*divas animas*), che godono della compagnia degli uomini e vivono con loro. Queste nuove anime danno presagi e interpretano i sogni; allontanano dagli uomini i pericoli e compiono altri fatti benefici: ma quello che importa è che essi, come aveva detto l'*Asclepius* nei capitoli 23 e 37, sono stati "creati". Il passo

32 Cf. Kristeller 1969, 238–240.

dell'*Asclepius*, lungi dall'essere condannato da Lazzarelli, è la testimonianza di una nuova concezione dell'uomo, quella dell'ermetista. Hanegraaff pensa che questa dottrina sia stata insegnata a Lazzarelli dal profeta e "uomo divino" Giovanni Mercurio da Correggio, anch'egli esperto nelle dottrine cabalistiche, e del quale parla altre volte, così come le dottrine cabaliste sono esposte nel seguito del *Crater* (capp. 29–30). Grazie a questa scienza nascosta, l'ermetico cristiano imita la potenza suprema di Dio, che è il primo a "creare" le anime.[33]

4 La *prisca theologia* in Francia

Il problema della magia nei due passi dell'*Asclepius*, che Ficino aveva esposto, ma senza un assenso (o un dissenso) esplicito, risorge pochi decenni dopo in Francia, ove la filosofia italiana del Quattrocento, e particolarmente quella di Ficino, si era ampiamente diffusa ad opera di Lefèvre d'Estaples e Symphorien Champier, oltre che grazie ai rapporti personali di amicizia di Ficino con dei dotti d'oltralpe. Ebbene, in quell'epoca e in quel contesto culturale il problema della animazione delle statue viene ripreso e sottoposto a una chiara interpretazione di condanna, più aperta di quella di Ficino e contraria a quella di Lazzarelli: la animazione delle statue è un effetto della magia. Nel 1507 Champier pubblica una prosecuzione del *De triplici hominum vita* di Ficino, a cui dà il titolo di *De quadruplici vita*,[34] e nella sua epistola proemiale esalta le qualità intellettuali e la erudizione del filosofo italiano (*Marsilium Ficinum virum admirande fuisse eruditionis, quem semper tanti feci quanti ex studiosorum collegio neminem. Etenim eius lectione me profecisse plurimi libera voce fateor*). Ciononostante più oltre Champier accusa la magia e le *immagines astronomicae*, che erano stato l'oggetto dell'opera di Ficino, e discute i passi in questione,[35] rimproverando Ficino di essere stato appositamente oscuro: *Vide qualiter ipse Marsilius ut ambiguus loquatur*. Champier altrove è ancora più esplicito:[36]

> Herbas gemmasque sanitatis gratia sine ulla incantatione deferre concessum est. Ymagines vero astrologorum characteresque preter signum crucis penitus damnantur. De quibus etiam apud nostros theologos & philosophos multa reperies: & precipue apud Marsilium Ficinum platonicum libro tertio de triplici vita: sed hec breviter dixisse volui, quod hac nostra tempestate plerosque videmus his malis artibus depravatos clam inita cum diabolo amicitia

33 Cf. Hanegraaff/Bouthoorn 2005, 90–96.
34 Cf. *Domini Simphoriani Champerij*, 1507.
35 Cf. Walker 1954, 234–239. Aggiorniamo almeno un poco la grafia del testo originale.
36 Cf. *Domini Simphoriani champerij,* f. viij v (Walker, 239 n. 2).

> quam plurimos seducere & gravissimis erroribus animas implicare. Nos autem, quibus propositum est nunquam a catholica puritate discedere, talia flocci pendimus, eligentes nos magis semper egrotare quam cum Salvatoris contumelia sanos esse.
>
> È lecito donare erbe e gemme per fini salutari, se è esclusa ogni magia. Invece sono assolutamente condannate le immagini e le impronte degli astrologi, con l'eccezione del segno della Croce. A questo proposito tu potrai trovare molte informazioni presso i nostri teologi e filosofi, e soprattutto presso il platonico Marsilio Ficino nel terzo libro della sua "Triplice vita". Ma ho voluto spiegare in breve tutto questo perché vediamo che ai nostri tempi ci sono moltissime persone depravate da queste arti malvage che, stretta nascostamente amicizia con il diavolo, seducono un gran numero di persone e irretiscono l'anima in gravissimi errori. Ma noi, che non intendiamo staccarci mai dalla purezza della dottrina cattolica, non ci curiamo di tali pratiche e preferiamo essere sempre malati piuttosto che essere sani a prezzo di offendere il Salvatore.

Sempre agli inizi del XVI secolo Lefevre d'Estaples, nella sua edizione del *Pimander* (cioè il *Corpus Hermeticum*) e dell'*Asclepius*, a cui aggiunge il *Crater Hermetis* (segno della fama già acquisita dal Lazzarelli),[37] annota in margine al passo dell'*Asclepius* (cap. 37): *prophana haec alius lapsus Hermetis.* Altri *lapsus Hermetis*, anche se non relativi alla animazione delle statue, che è il problema che qui ci interessa, sono segnalati dai due scrittori francesi e puntualmente indicati da Walker, dal quale abbiamo attinto per queste due citazioni.[38]

5 La condanna finale

Si comprende anche per questo il fatto che alla fine del XVI secolo la condanna della dottrina della animazione delle statue giunse al culmine in Francia nel commento al *Pimander* di François Foix-Candale (Cadillac 1512 – Bordeaux 1594), deciso sostenitore del cattolicesimo in Francia durante le guerre di religione, nominato vescovo di Aire-sur-l'Adour, vicino a Bordeaux, nel 1578, e cardinale nel 1587. Siamo in un clima completamente diverso da quello del Ficino e del Lazzarelli, da quella atmosfera di entusiastica rivalutazione del passato e di libertà di pensiero, che avevano caratterizzato il primo Rinascimento. Scrivendo un commento in due tomi pubblicati in tempi diversi, il primo dei quali contiene il testo greco con traduzione latina ed il secondo la traduzione francese con il commento vero e

37 Ludovici Lazareli 1505, ff. 57v–58v.
38 Cf. Walker 1954, 240–243.

proprio,[39] Foix-Candale critica duramente l'*Asclepius*, che ritiene essere un testo idolatrico a differenza del *Corpus Hermeticum*, nel quale è contenuta la rivelazione precristiana dell'ermetismo. Probabilmente su questo atteggiamento avevano influito due fatti legati tra di loro: l'alto grado che lo scrittore aveva nella gerarchia della Chiesa di Roma e il fatto che l'Inquisizione e la Controriforma avevano accentuato il sospetto di idolatria per ogni testo antico. Quando Candale pubblicò il suo commento al *Pimander* nel 1579, l'*Index librorum prohibitorum* era attivo già da tempo.

Secondo Candale solo il *Corpus* è opera autentica di Mercurio, il quale l'avrebbe tradotto personalmente dall'egiziano. Stabilito questo, è evidente che gli altri testi ermetici non hanno la stessa dignità del *Pimander*: in primo luogo non l'ha l'*Asclepius*, che pure era stato centrale nella tradizione ermetica latina dal quarto secolo a Ficino e Lazzarelli, e che allora era ritenuto opera di Ermete tradotta da Apuleio con il titolo, a partire almeno dalla edizione del Ficino, di *De voluntate Dei*; anzi, secondo Candale, l'*Asclepius* deve assolutamente essere tolto dall'insegnamento di Mercurio, perché è opera inficiata di idolatria e paganesimo, proprio a causa della ben nota dottrina delle statue degli dèi. Ad Apuleio Candale contesta, nella introduzione, il fatto di avere eseguito una traduzione da un originale greco, ma di avervi inserito, pagano com'era, alcune dottrine che macchiarono di idolatria Mercurio, nonostante che costui ne fosse assolutamente alieno; Apuleio, per sovrappiù, distrusse l'esemplare greco che aveva tradotto, perché non ci si potesse rendere conto della sua falsificazione.[40] Apuleio, infatti, oltre che pagano, era stato colpevole di innumerevoli delitti, per cui non fa meraviglia che il nome di un uomo così grande come Mercurio sia stato offeso da tale malvagio tentativo. In conseguenza Candale ritiene opportuno non pubblicare l'*Asclepius*, un testo deformato dalla idolatria, per cui il baricentro della dottrina ermetica è da lui spostato nella tradizione greca.

La stessa accusa contro Apuleio è ripetuta con maggiore abbondanza di particolari nella prefazione al commento. In Europa, dice Candale, arrivò, ancora più anticamente del testo greco portato dal frate Leonardo da Pistoia (cosa che Candale conosceva dalla narrazione di Ficino), anche un altro testo, nel quale si nota in vari punti lo stile di Mercurio. Esso è chiamato "la volontà di Dio" (cioè *De voluntate Dei*, titolo, come si è detto, attribuito all'*Asclepius* dal Ficino) e fu tradotto in latino da Apuleio, ma in questa traduzione non vi è alcuna traccia dell'origi-

39 Il primo tomo è intitolato: *Mercurii Trismegisti Pimandras utraque lingua restitutus*, 1574. Il secondo, che contiene il commento, è: *Le Pimandre de Mercure Trismegiste de la philosophie Chrestienne*, 1579.

40 Non si tratta del *Logos teleios*, di cui l'*Asclepius* è una traduzione: a quanto pare, Candale non conosceva Lattanzio.

nale greco o di quello egiziano. E mentre nel *Pimandro* noi troviamo che Mercurio è stato un vero precursore della religione cristiana, nel trattato sulla volontà di Dio quelle dottrine sono ignorate ed esposte in modo oscuro. Noi, prosegue Candale, abbiamo trovato, sia basandoci sull'opinione comune dei dotti sia attraverso i medesimi scritti ermetici, che la versione di Apuleio è grandemente sospetta, dato che di essa non ci resta il testo greco o quello egiziano per verificarla; inoltre Agostino ricevette una lettera di Marcellino (*epist*. 4, *ad Deogr. quaest*. 6), che lo informa che Apuleio era stato un mago; lo stesso Agostino scrisse altrove che Apuleio aveva usato vari incantesimi magici per ottenere delle ricchezze ed infine che aveva composto un'orazione contro gli abitanti di Cous per farsi erigere una statua[41] – ebbene, tutte queste testimonianze ci hanno fatto comprendere che la colpevolezza di Apuleio fu tale che egli avrebbe potuto facilmente volere coinvolgere la rinomanza di quel buon filosofo, cioè Mercurio, nella imperfezione dell'idolatria che così dominava in lui, falsificando la versione del trattato sulla volontà di Dio. Con questo in sopraggiunta, che è verisimile che Apuleio abbia distrutto l'esemplare greco, sia per sostenere la sua impostura sia per celare la sua ignoranza della lingua greca, che attualmente ci è manifestata dalla sua traduzione di alcuni trattati di Aristotele, che i conoscitori del greco dei nostri tempi trovano grandemente errata.[42] L'*Asclepius*, dunque, è estraneo alla dottrina di Ermete e macchiato dalla bassezza di Apuleio, un personaggio posseduto dal suo spirito maligno. Agostino, che non aveva visto il *Pimandro* ma l'*Asclepius*, dice giustamente, quando cita il trattato corrotto da Apuleio: «se è così come è stato recato nella nostra lingua»,[43] come dubitando della fedeltà del traduttore latino nei confronti dell'originale greco. Si lascerà da parte, quindi, il trattato tradotto da Apuleio, nell'attesa che piaccia a Dio ritrovarne l'originale, per basarsi solamente sul *Pimandro*, che è opera autentica. Più avanti nel commento Candale spiega in che cosa consistesse la idolatria di Apuleio. Mercurio mostra la sua reverenza verso il vero Dio dichiarando che tutti gli altri dèi sono superstizioni e idolatria, e ad essi non attribuisce natura divina, come invece alcuni hanno pensato, a torto, di lui sulla base dell'*Asclepius*: ma la colpa di questo fraintendimento deve essere attribuita alla maldestra traduzione di Apuleio. Anche qui, dunque,

41 Si tratta della statua che Apuleio volle farsi erigere e che si trovava a Oea; Candale ricava questa notizia da Agostino (*Ep*. 138.19), dove, stando almeno all'apparato critico di Goldbacher, gli editori antichi leggevano *Coenses* per *Oeenses* (quindi "gli abitanti di Cous" non è errore di Candale).

42 Probabile riferimento ad un'altra opera pseudoapuleiana, il *De interpretatione*, che ai tempi di Candale era ritenuta autentica di Apuleio. Varrebbe la pena approfondire anche il problema della diffusione di questo trattato nella cultura filosofica del XVI secolo.

43 È il passo di Agostino sopra citato (*civ*. 8.23).

Candale si riferisce alla "pietra dello scandalo" cioè alla dottrina del "creare gli dèi" mediante l'animazione delle statue.

Ecco un passo significativo della condanna dell'*Asclepius* espressa da Candale:

> En c'est endroit Mercure faict suffisante preuue de sa religion et reuerence qu'il porte au seul Dieu, deschassant toutes autres superstitions et obseruations d'idoles, ausquelles il n'attribue diuinité, comme aucuns ont pensé de luy, a cause d'vn traicté de la volonté de Dieu, que Apuleius a tresmal traduit, a faute de l'auoir entendu, ou par malice, estant enchanteur, idolatre, et magicien, comme nous l'auons dict a la preface [...] Et quant a ce que Apuleius a traduict de luy il se trouue que luy ayant faict louer au neufiesme chapitre les statues faictes des hommes, quand il vient au 13. il reprend l'erreur de leurs ancestres auoir esté tresgrand, qui n'ayant cogneu la raison des dieux, et ne prenans garde à la veneration et religion diuine, ont inuenté vn art, parlequel ils faisoient des Dieux: auquels ne pouuans faire des ames, ils y assembloyent les amez des Demons ou Anges, par lesquelles ces idoles eussent puissance de bien ou mal faire. Est–il possible que Mercure reprenant cest erreur en vn endroit, et le confirmant en l'autre, faisant par tout vraye confession d'vn Dieu aucteur de toutes choses, soit esté fidelement entendu et traduit par Apulée? (*Le Pimandre de Mercure Trismegiste* II 9, p. 124).

Questa spiegazione del paganesimo dell'*Asclepius* si conclude con una storia romanzesca, ma ha una sua validità: se Candale non considerava l'*Asclepius* un testo fededegno per la ricostruzione della dottrina di Ermete, altrettanto fece Isaac Casaubonus, il quale pochi anni dopo (nel 1610), nella sua confutazione della antichità e della autenticità degli scritti ermetici, prende in esame solamente il *Corpus Hermeticum* e non anche l'*Asclepius*.

Che le statue degli dèi fossero vive e animate fu una convinzione diffusa nel mondo tardoantico, in ambienti svariati: dal neoplatonismo di Porfirio alle varie religioni misteriche, alle teosofie e, nel nostro caso, all'ermetismo. Ma quello che in quell'epoca appariva ovvio non lo fu più agli occhi dei cristiani, che videro in quella convinzione una delle tante manifestazioni della idolatria, e quindi da combattere. Per primo se ne accorse, con la sua solita intelligenza e anche con la sua insofferenza, Agostino, il quale dette a tale rifiuto non più, come avveniva con l'apologetica cristiana, la caratteristica della polemica di idee, ma la connotazione del testo da condannare proprio in base alla retta fede. La mentalità era cambiata, nel quinto secolo dell'era cristiana. Il problema si ripropose, accentuato, nel Rinascimento: Marsilio Ficino, che ne fu un emblema, recuperò (ma in gran parte lo aveva già fatto il Medio Evo) l'insegnamento dell'*Asclepius*, ma si scontrò con la difficoltà di accettare una delle dottrine di quel testo: come poteva l'ermetismo, uno degli emblemi della *pia philosophia*, contenere una dottrina così apertamente idolatrica? Ai tempi di Ficino l'idea che esistessero dei libri proibiti era divenuta oramai comune, e c'era il rischio che tra di essi si dovesse collocare

persino un testo di quell'Ermete Trismegisto, da lui ammirato. Da qui i tentativi di salvare il passo pericoloso dell'*Asclepius*. Ma la cultura francese del secolo XVI fu molto più restrittiva di quanto non fosse stata quella italiana, e non esitò a vedere in quel testo una inaccettabile manifestazione di idolatria.

Bibliografia

Allen 1990: Michael J. B. Allen, *Marsilio Ficino, Hermes and the Corpus Hermeticum*, in: John Henry and Sarah Hutton (eds.), *New Perspectives on Renaissance Thought*: *Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of Charles B. Schmitt*, London, 38–47.

Bull 2018: Christian Bull, *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leiden–Boston.

Copenhaver 1987: Brian P. Copenhaver, *Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De vita libri tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in: James Hankins and John Monfasani (eds.), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller* (MRTS 49), New York, 441–455.

Derchain 1962: Philippe Derchain, *Sur l'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le* Corpus Hermeticum, in: «Revue de l'Histoire des Religions» 16, 174–198.

Domini Symphoriani Champerij 1506: Domini Symphoriani Champerij . . . *Libelli duo*. Primus de medicine claris scriptoribus . . . Secundus de legum diuinarum conditoribus, Lyon.

Domini Symphoriani Champerij 1507: Domini Simphoriani Champerij lugdunen. Liber de quadruplici vita . . . *Impressum Lugduni expensis Stephani gueynardi & Iacobi huguetan arte et industria Iannot de campis: Anno M.CCCCC.vij*.

Eming/Dallapiazza 2017: Jutta Eming and Michael Dallapiazza, *Marsilio Ficino in Deutschland und Italien. Renaissance Magie zwischen Wissenschaft und Literatur*, Wiesbaden.

Hanegraaff/Bouthoorn 2005: Wouter J. Hanegraaff and Ruud M. Bouthoorn, *Lodovico Lazzarelli (1447–1500). The Hermetic Writings and related documents*, Tempe (Ar).

Kristeller 1969: Paul O. Kristeller, *Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli: Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento*, in: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 2, 237–262 [rist. *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1969, 221–248].

Le Pimandre de Mercure Trismegiste 1579: *Le Pimandre de Mercure Trismegiste* de la philosophie Chrestienne, Cognoissance du verbe diuin, et de l'excellence des oeuures de Dieu, traduit de l'exemplaire Grec, auec collation de très-amples commentaires, *Par Francois Monsieur de Foix, de la famille de Candale, Captal de Buchs, etc. Euesque d'Ayre, etc*. A Très-haute, très-illustre, et très-puissante Princesse, Marguerite de France, Roine de Nauarre fille & soeur des Rois très-Chrestien, A Bourdeaux, Par S. Millanges, Imprimeur ordinaire du Roy, 1579. Auec Priuilege.

Ludovici Lazareli 1505: *Pimander. Mercurij Trismegisti liber de de (sic) sapientia et potestate dei. Asclepius* . . ., cur. Jacobus Faber Stapulensis, Parisiis.

Marangoni 2011: Claudio Marangoni (translator), in: Paolo Scarpi, Alberto Camplani, Claudio Marangoni and Simonetta Feraboli (eds.), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto. Volume II*, Milano.

Mercurii Trismegisti *Pimandras* 1574: Mercurii Trismegisti *Pimandras* utraque lingua restitutus, *D. Francisci Flussatis Candallae industria. Ad Maximilianum Caesarem eius nominis Quartum*. Burdigalae.

Moreschini 1991: Claudio Moreschini (ed.), Apuleius, *De philosophia libri*, Stuttgart–Leipzig.
Moreschini 2011: Claudio Moreschini, *Hermes Christianus*. *The intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*, Turnhout.
Nock/Festugière 1945: Arthur D. Nock (ed.), André-Jean Festugière (trans.), *Corpus Hermeticum*. 2 tomes, Collection des Universités de France, Paris.
Robichaud 2017: Denis J.-J. Robichaud, *Ficino on Force, Magic, and Prayers: Neoplatonica and Hermetic Influences in Ficino's Three Books on Life*, in: «Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte» 70, 44–87.
Robinson 1996: James M. Robinson (general editor), *The Nag Hammadi Library in English,* Leiden - New York - Koln.
Scarpi 2011: Paolo Scarpi (translator), in: Paolo Scarpi, Alberto Camplani, Claudio Marangoni and Simonetta Feraboli (eds.), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto. Volume II*, Milano.
Scott 1926: Walter Scott (ed.), *Hermetica*: *The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teaching Ascribed to Hermes Trismegistus*, ed. with English Translation and Notes by W. Scott, 3 vols., Oxford.
Sfameni 2016: Carla Sfameni, *Statue e polemiche religiose in età tardoantica: La tradizione delle "statue animate" tra magia, teurgia e prassi oracolare*, in: «Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas» 16, 153–176.
Stefani 2019: Matteo Stefani (ed.), *Ps. Apulei Asclepius*, Turnhout.
Van den Kerchove 2012: Anna Van den Kerchove, *La voi d'Hermes. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leiden–Boston.
von Dobschütz 1912: Ernst von Dobschütz (ed.), *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig.
Walker 1954: Daniel P. Walker, *The Prisca Theologia in France*, in: «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 17, 3–4, 204–259.
Yates 1964: Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago.
Zambelli 1991: Paola Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Milano.

Chiara O. Tommasi

Scritture e canone nella stele cristiana di Xi'an e nello *Zunjing*

L'eccezionale ritrovamento in un sobborgo dell'antica capitale Chang'an (odierna Xi'an, nella provincia dello Shaanxi), in circostanze mai del tutto chiarite, nel 1625, di una monumentale stele alta circa due metri e larga uno per una profondità di cinquanta centimetri, in granito nero, il cui contenuto sembrava testimoniare la diffusione del Cristianesimo in Cina fin dall'epoca Tang (VII-X sec.) e dare in tal modo ragione a quanti tra i missionari cristiani speravano di trovare tracce della dottrina cristiana nel Regno di Mezzo anteriore alla loro presenza sul territorio cinese, fu seguito in Europa da un vivace e a tratti aspro dibattito sull'autenticità del monumento, ritenuto, soprattutto dagli storici protestanti, una falsificazione moderna *ad usum Societatis Iesu*.[1] Tale dibattito, ricostruito nei minimi dettagli da Paul Pelliot,[2] è indice di una sorta di battaglia ideologica per "impossessarsi" dei contenuti e del messaggio che la stele, opportunamente definita da Timothy Billings il "feticcio" sinologico per eccellenza,[3] vuole veicolare.

Un aspetto che riteniamo particolarmente interessante, in quanto si interseca con la questione cruciale della formazione e dello sviluppo del canone neotestamentario, che norma la lettura (liturgica o privata) di libri accettati o libri da ritenersi proibiti, è rappresentata dall'espressione leggibile nella colonna ottava, 經留廿七部, 張元化以發靈關, *jīng liú niàn qī bù, zhāng yuán huà yǐ fā líng guān*, vale a dire «lasciò i ventisette libri della Scrittura, i quali espongono la grande trasformazione da lui operata abbattendo così i limiti della vita spirituale»,[4]

1 L'edizione di riferimento è quella di Pelliot 1996 (opera lasciata inedita dalla morte del suo autore e pubblicata postuma a cura di A. Forte, che ha redatto anche alcune importanti appendici). Si vedano inoltre Palmer 2001 (di tono più generale e divulgativo); Tang 2004; Ferreira 2014; e soprattutto l'eccellente Deeg 2018. Particolarmente utile per il lettore italiano è Nicolini Zani 2006. Per altra bibliografia e una discussione generale cf. Tommasi 2014. Sulle circostanze del ritrovamento cf. Pelliot 1996, 5–57.

2 Cf. Pelliot 1996, 147–166. Cf. anche Nau 1913, 348, che aggiunge: «Au fond, ce monument avait surtout contre lui son inattendu et son importance; il en résultait aussitôt suspicion et jalousie contre ceux qui avaient eu la chance d'être les premiers à le signaler». In anni più recenti la questione è stata ripresa da Marx 2014 e 2016. Sui diversi momenti della controversia cf. recentemente Keevak 2008.

3 Billings 2004, 2.

4 Tr. it. Nicolini Zani 2006, 196. Sia Deeg 2018, 96 che Pelliot 1996, 212, hanno già messo in luce la presenza di una terminologia buddhista o daoista (particolarmente nel termine 靈關 *líng guān*, che indicherebbe la porta verso l'immortalità) e la cosciente riformulazione di una iscrizione da-

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-010

espressione che, nel contesto della concisa trattazione sulla vita e sul magistero di Gesù, venne letta fin da subito come un richiamo e una allusione ai libri che compongono il Nuovo Testamento,[5] canonizzati da una sinodo romana del 382 e ratificati poi nel *Decretum Gelasianum*.

Come osserveremo nelle righe che seguono, l'idea di un canone di testi normativi è d'altra parte uno degli elementi maggiormente caratterizzanti del cristianesimo (come anche di altri contesti religiosi, segnatamente nella tarda antichità)[6] fin dalle sue origini ed è frutto di un processo graduale e complicato che ha reso alcune modalità di comunicazione progressivamente inefficaci o impraticabili. Le diverse ragioni che di volta in volta portarono alcune comunità a selezionare o a escludere dei testi, per ragioni in primo luogo dogmatiche, ma anche di altro genere (cronologia, contenuti, tradizione), possono dunque essere lette come una sorta di "cartina di tornasole" rispetto alla nozione opposta di libri pericolosi o censurabili di cui in larga parte questo volume tratta; l'inclusione nel canone serve a garantire la legittimità e la liceità di considerare un testo come autorevole e fededegno. La lista che pubblicheremo nella seconda parte del lavoro documenta il processo di elaborazione e di riflessione sui testi sacri e sul loro statuto, che già del resto era stato alla base delle prime testimonianze greche e latine sul canone dei testi cristiani.

Lo testimoniano, in vari momenti, diversi autori, a cominciare da Papia di Hierapolis, passando per Ireneo e il cosiddetto Frammento di Muratori, per giungere a Eusebio di Cesarea e soprattutto ad Atanasio, che nella trentanovesima delle sue *Lettere Festali*, datata al 367,[7] sembra ormai presupporre un canone fissato, ma distingue altresì testi non più ritenuti canonici, la cui lettura, di natura edificante, è comunque raccomandata per un uso personale (tra questi la *Didachè* o il *Pastore di Erma*), e testi invece da rigettare, in quanto apertamente eretici.

Accanto a preoccupazioni dettate da scrupoli filologici, inerenti l'attribuzione autoriale dei vari testi, o a scrupoli di tipo dogmatico, è possibile notare che le varie comunità selezionavano di volta in volta scritti più o meno adatti alle loro

tabile a tre secoli prima presente nel monastero di Dhūta, su cui cf. anche Forte 1996a; il testo dell'iscrizione e un suo commento sono leggibili in Mather 1963. Intendiamo qui Gesù come soggetto sottinteso, sulla scorta di Pelliot 1996, 174 (ripreso anche da Nicolini Zani e Ferreira); Deeg 2018, 63, rende invece impersonalmente «an Heiligen Texten blieben siebenundzwanzig Gruppen», come anche altre versioni precedenti.

5 Cf. il commento in cinese di Manuel Dias (1644), pubblicato ora da Xin 2020 (p. 131 per il passo in esame).

6 Su questo aspetto considerazioni particolarmente interessanti sono formulate da Dilley 2013.

7 Camplani 2003, 498–518; Brakke 2010 enfatizza ulteriormente l'interpretazione antiereticale del testo atanasiano, che sembra presupposta dai frammenti recentemente scoperti in lingua copta (per la traduzione cf. Aragione 2005).

esigenze, ragion per cui la scelta di testi da considerarsi canonici serviva a risolvere il problema della localizzazione di una autorità affidabile e implicava al tempo stesso l'idea della trasmissione e della messa per iscritto di una memoria affidata dal Maestro ai discepoli, successivamente garantita dalla successione episcopale. Il canone va dunque di pari passo con la necessità di legittimare una autorità che fosse attendibile, oltre che una dottrina i cui enunciati dovevano convalidare le pratiche cristiane, tanto quelle di vita che quelle discorsive. Inoltre, le motivazioni concettuali alla base dei testi canonici non possono essere disgiunte dal legame con la fonte stessa dell'autorità e della verità, ovvero Cristo.[8]

In questo senso appare chiara la "regola della verità" (κανὼν τῆς ἀληθείας) enunciata da Ireneo,[9] ovvero un complesso di principi dottrinali di base che servirà per fondare anche le formule di fede, la quale tende sempre a mantenersi su una via mediana, eliminando gli estremi: lo dimostra appunto Ireneo che nega sia le dottrine giudaico-cristiane, che privilegiavano legami con la matrice giudaica e negavano la divinità di Cristo, sia contro le tendenze di tipo gnostico o marcionite, viceversa troppo ellenizzate, intellettualistiche, e in ultima analisi tendenti al docetismo. Analogamente, l'autore del frammento muratoriano vuole inoltre giustificare perché include o esclude alcuni scritti, mediante delle argomentazioni che non compariranno più nelle successive liste canoniche, insistendo sul carattere totalizzante e plurale della raccolta, ispirata da un unico Spirito e al tempo stesso costituita dall'insieme di voci differenti (in tutta verisimiglianza come reazione a quei circoli di probabile ispirazione marcionita che rigettavano la pluralità dei Vangeli o a quanti negavano la canonicità di Giovanni; del pari, si insiste sul fatto che gli Atti parlano di tutti gli apostoli e che Paolo abbia scritto a sette chiese, mostrando in tal modo la sua vocazione universalistica).

Simili idee sembrano percorrere anche le moderne riflessioni della storiografia, le quali, malgrado si sia portati di primo acchito a interpretare il canone come una sorta di censura o di limitazione,[10] tendono invece, fin dagli inizi, con Johann Salomo Semler e soprattutto con Ferdinand Christian Baur, a mostrare come esso rifletta una dimensione teologica plurale, essendo nato dall'accordo di diversi vescovi (così Semler), ed hegelianamente rappresenti una sorta di sintesi tra le tendenze opposte del cristianesimo paolino con la decisa apertura ai pagani, e del giudeo-cristianesimo (così Baur). Si tratta di riflessioni che precorrono, *in*

8 Riassumiamo in questo paragrafo le importanti considerazioni formulate da Enrico Norelli in vari lavori, tra cui cf. Norelli 2004; 2005; 2007; 2010; 2012. Sulle liste di testi canonici e la loro evoluzione cf. ora Gallagher/Meade 2017.

9 Per una ricapitolazione cf. Ayres 2020.

10 Si prenda ad esempio il caso delle riflessioni formulate da Assmann/Assmann 1987; Assmann 2003.

nuce, la riflessione sul canone maturata alla fine del Diciannovesimo e soprattutto nel Ventesimo secolo.[11] Sono, del resto, queste stesse istanze plurali a essere privilegiate in molti degli studi più recenti, alcuni dei quali prospettano anche una lettura in senso cognitivista, ove ogni testo sarebbe volto a far balenare singole immagini differenti nella mente del fedele.[12]

Tali osservazioni, qui necessariamente condensate al massimo per ragioni di brevità, scaturiscono non solo dalle oscillazioni nell'elenco dei testi canonici cui si è fatto cenno, ma anche dalla constatazione che il canone varia a seconda delle chiese. Per limitarci all'esempio che ci riguarda più da vicino, la tradizione siriaca sembra aver recepito un canone differente, non comprendendo alcune tra le lettere cattoliche e non accettando l'Apocalisse, come osserveremo più in dettaglio nel prosieguo. Per tale motivo, la menzione dei "ventisette libri" nella stele di Xi'an venne ben presto impugnata come ragione per negare l'autenticità del documento, in quanto, come è noto, i missionari che si spinsero alla corte Tang provenivano dalla Chiesa di Persia o Chiesa Siro-orientale, di ispirazione 'nestoriana',[13] ma soprattutto autocefala a partire dagli inizi del quinto secolo, il cui canone per molti secoli rimase quello attestato dall'"Interprete" Teodoro di Mopsuestia, constante di diciannove libri (senza le Lettere Cattoliche e l'Apocalisse), o anche quello della *Peshitta* in ventidue libri (con l'aggiunta delle tre principali lettere cattoliche, 1 Giacomo, 1 Pietro e 1 Giovanni). Senza voler ricordare i sarcasmi di Voltaire a proposito di una divina Provvidenza che manda degli eretici – quali

11 Nelle diverse interpretazioni sembra essere sempre presente la tensione fra una formazione spontanea (*Selbstdurchsetzung*, sottolineata soprattutto da Karl Barth) o un qualcosa di idealmente già esistente (così Theodor von Zahn, che insisteva sugli aspetti liturgici prima ancora che dogmatici) e una "imposizione" decisa da parte dell'autorità (*autoritative Entscheidung*), talora come reazione alle eresie, con la valorizzazione, da parte di Adolf von Harnack, della figura di Marcione, il cui radicalismo, non privo di scrupoli filologici, fornì lo spunto alla Grande Chiesa per respingere tutto ciò che viene ritenuto eterodosso. In generale si può osservare come il canone possa essere utile a fondare non l'unità della Chiesa, ma la molteplicità delle confessioni (Ernst Kaesemann), e al tempo stesso salvaguardare le pluralità del primo cristianesimo, con l'eliminazione dei testi più estremi (Gerd Theissen). Il presente paragrafo riprende e sunteggia alcuni spunti offerti da Markschies 2005.

12 Ci limitiamo a segnalare Metzger 1987; Auwers/De Jonge 2003; Aragione/Junod/Norelli 2005; Thomassen 2010, nel quale è pubblicato l'interessante studio di Hugo Lundhaug (67–90), che interpreta in termini cognitivi la formazione del canone. Superfluo è sottolineare come l'importanza del tema richiederebbe ben più che una trattazione cursoria, anche perché non cessa di stimolare la riflessione degli studiosi, come mostra il recente progetto *Beyond Canon*, condotto all'Università di Regensburg: https://www.uni-regensburg.de/research/beyond-canon/home/index.html (seen 20.11.2025).

13 Per le vicissitudini della Chiesa siro-orientale e l'improprietà della sua caratterizzazione come "nestoriana" cf. Brock 1996; Thompson 2013. Più in generale cf. Nau 1913 e Hage 1988.

infatti erano ritenuti i Nestoriani – a evangelizzare il Celeste Impero,[14] il problema del numero dei testi canonici citati nella stele fu sollevato dal dotto ugonotto Isaac de Beausobre, il quale nella sua *Histoire critique de Manichée et du Manicheisme*, apparsa ad Amsterdam tra il 1734 e il 1739,[15] in una sezione dedicata all'uso che i Manichei fanno degli scritti evangelici, inserisce una digressione dal titolo *Reflexion sur le Monument Chinois trouvé en 1625. Il est évidemment supposé* (vol. 1, p. 295), e nota come

> Le Manichéïsme étant donné dans l'Orient lorsque les Chrétiens n'avoient que cette ancienne Version vulgate du N. Testament, qu'on appelle SIMPLE, il n'y a nulle apparence, que la Secte reçût ni l'Apocalypse, ni aucune de ces dernières Epîtres. Et c'est, pour le dire en passant, une preuve invincible de la supposition du Monument Chinois, que les Jésuites disent avoir trouvé sous terre en 1625 proche de la Ville di *Siganfu*, Métropole de la Province de *Xen-Si*. L'Inscription, qu'on lit sur ce Monument, porte entre autres choses que J. Christ, *montant au Ciel, vers l'heure de midi*, LAISSA VINT-SEPT LIVRES, qui contiennent sa Doctrine. Les Livres du Nouveau Testament, reçus à présent par les Grecs et par les Latins, sont effectivement au nombre de XXVII. Evangiles, IV. Actes des Apôtres, I., Epîtres de *S. Paul*, XIV. Epîtres Canoniques, VII. *Apocalypse* I. Tout cela fait *vint-sept* livres: mais en l'année 782 qui est la date de l'Inscription, les Syriens ne recevoient que XXII Livres du Nouveau Testament. Or ce sont des Syriens, envoyez de la Province de Babylone qui doivent avoir gravé, ou fait graver les deux Inscriptions, l'une en Syriaque, et l'autre en Chinois, lesquelles se lisent sur le Monument dont il s'agit.

Le obiezioni di Beausobre, a quanto pare, rimasero isolate, tanto che, acclarata nel seguito l'autenticità della stele, della cui antichità attualmente nessuno dubita più, il passo in questione non pose più particolari problemi, né entrò più, se non

14 Cf. le parole nella quarta delle *Lettres Chinoises* (1776): «Mais ces commentateurs [con riferimento, p.es., ad Athanasius Kircher] ne songent pas que les chrétiens de la Mésopotamie étaient des nestoriens qui ne croyaient pas la sainte Vierge mère de Dieu. Par conséquent, en prenant Olopuen pour un Chaldéen dépéché par les nuées bleues pour convertir la Chine, on suppose que Dieu envoya exprès un hérétique pour pervertir ce beau royaume».

15 Sull'importanza e il ruolo di Beausobre cf. Stroumsa 2000; Van Oort 2000. Nel negare l'autenticità della stele di Xi'an, Beausobre si pone nella linea degli studiosi, soprattutto protestanti, in particolare citando in nota il parere di Mathurin Veyssière de La Croze, un ex benedettino convertitosi al luteranesimo, e alla sua *Histoire du Christianisme des Indes* (La Haye, 1724). È tuttavia interessante notare come Beausobre situi più correttamente la redazione del testo all'anno 781, anziché al 780 come voleva Andreas Mueller, della cui traduzione egli si serve: le datazioni sono infatti espresse o secondo il criterio dinastico cinese, oppure con la menzione dell'era seleucide, ancora in uso presso la Chiesa siriaca orientale.

sporadicamente, tra quelli oggetti di dibattito.[16] Ad esempio, Paul Pelliot,[17] al quale si deve, ai primi del Novecento, una pionieristica edizione commentata tutt'ora fondamentale, sembra dare per scontato che[18]

> la seule conclusion à tirer de leur mention serait donc que les nestoriens connaissaient la division du Nouveau Testament en vingt-sept livres plus qu'on ne le supposait. La plupart des manuscrits des nestoriens orientaux ont disparu, et on ne peut pas suivre qu'assez mal l'histoire de leur canon.

In effetti, sappiamo con certezza che anche il canone in uso presso la Chiesa siriaca subì delle oscillazioni, senza peraltro mai essere codificato ufficialmente come avvenne nel mondo greco-romano.[19] La mancanza esplicita di tale canonizzazione permise pertanto una flessibilità maggiore, che si riverbera inoltre nell'elusività della documentazione superstite nello spazio centro-asiatico e cinese. La attestano, nei vari momenti, per la Chiesa Siro Occidentale, Taziano, che vi include il suo *Diatessaron*, dodici lettere paoline, e forse gli Atti; Palout di Edessa (inizi III sec.), che menziona, oltre ai quattro Vangeli, quattordici lettere paoline; Efrem (IV sec.), per il quale sono da comprendere il *Diatessaron*, le lettere paoline e gli Atti; i Vangeli separati sono del resto attestati già in alcuni importanti manoscritti della versione cosiddetta *Vetus Syra* e anche nella *Peshitta* (inizi V sec.), che resta la versione maggiormente in uso, e che solo in manoscritti tardi (X sec.), oltre che nelle edizioni a stampa realizzate in Occidente, ingloberà anche le epistole cattoliche "minori" e l'Apocalisse. Questi ultimi testi, tuttavia, furono inseriti nelle redazioni compiute da Filosseno di Mabbog e Tommaso di Harkel (rispetti-

16 Tra le critiche a Beausobre, Pelliot 1996, 147, segnala cursoriamente quella formulata nel 1760 dall'Abate Mignot. È possibile precisare meglio tale riferimento, nel senso che Etienne Mignot (omonimo del più famoso Abbé Vincent Mignot, nipote di Voltaire), pubblicò postuma sul Journal des Sçavans, giugno 1760, 340–352, la traduzione della stele fatta dal gesuita Claude de Visdelou, corredandola con alcune sue note per suffragarne l'autenticità (392–410): in part. le osservazioni circa la possibilità che i Nestoriani (ad es. Tommaso di Harkel o Mar Abbas) accettassero tra i libri canonici anche le lettere cattoliche e l'Apocalisse è discussa a p. 404. Nel secolo successivo, Salisbury 1853, 414 osserva come, dal momento che il canone in ventisette libri è accettato dai Nestoriani contemporanei, nulla osta a pensare che già nell'ottavo secolo esso potesse essere già in uso. Similmente, Goodspeed 1909, 282, si limita a notare che questo riferimento riveste un certo interesse per quanti si occupano della storia della formazione del canone siriaco.

17 Sulla vita e le opere di Pelliot, pioniere della sinologia moderna, si vedano Walravens 2001 e alcuni saggi contenuti nel volume 153 (2008) dei *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* tra cui quelli di J.P. Drège e M. Tardieu.

18 Pelliot 1996, 212.

19 Le presenti considerazioni derivano da Mali 2005 e Casadei 2007a. Cf. anche Eising 1972; Brock 2006.

vamente VI e VII secc.), oltre a essere talvolta citati da autori di lingua siriaca.[20] Viceversa, nella Chiesa Siro Orientale, donde provenivano i missionari che giungevano alla volta della Cina, la questione resta più oscura, dal momento che anche in autori assai tardi sembra prevalere il canone "ridotto" attestato in Teodoro di Mopsuestia: come testimoniano, ancora nell'ottavo e nono secolo, Teodoro bar Kōnai; Icho'dad di Merv;[21] e 'Abd al-Masīh al-Kindī;[22] 'Abdisho di Nisibi (morto nel 1318) segue invece il canone della *Peshitta* in ventidue libri. Una interessante testimonianza dello storico arabo Ibn Ḫaldūn (XIV sec.) menziona un "canone" neotestamentario composto da ventotto libri (quattro Vangeli, quattordici lettere paoline, sette lettere cattoliche, più gli Atti come "ottava", un "libro" di Clemente che conterrebbe norme legislative, l'Apocalisse).[23] Tale libertà sembra ulteriormente accresciuta dalla lontananza delle province esterne, quali sono quelle dell'Asia Centrale e della Cina, che ci restituiscono una documentazione estremamente sfuggente e flessibile al tempo stesso: poco apportano di nuovo anche le lettere del celebre patriarca Timoteo I, che pure in alcuni casi mostra preoccupazioni di tipo filologico (per esempio per quanto concerne versioni derivate dagli *Hexapla*) ed esegetico.[24]

Ci si può quindi domandare se effettivamente possa essere attestato un canone corrispondente a quello cattolico in uso presso i missionari che arrivarono alla corte cinese alla metà del settimo secolo, o se siano piuttosto da abbracciare ipotesi alternative, che presuppongano una divisione differente tra i vari libri, oppure interpretino il numero di ventisette come riferito ad altre opere. A un diverso computo dei libri pensò François Nau, suggerendo che si dovesse aggiungere a un canone che comprendesse tutte le lettere cattoliche, ma non l'Apocalisse, il cosiddetto *Ottateuco pseudo-clementino*, per giungere così al nu-

20 Cf. Siker 1987. Sui problemi inerenti a queste redazioni cf. Brock 1981.

21 Nel commento alle tre epistole cattoliche maggiori (edito in Dunlop Gibson 1913, 30) Icho'dad dubita della loro apostolicità, esplicitamente menzionando Teodoreto, il quale non ne fa parola tra gli scritti del suo canone, sebbene non abbia tralasciato di citare, tra gli scritti veterotestamentari, testi quali come Giobbe, Sapienza e Siracide: sembra quindi che egli le ritenesse canoniche, sebbene non ispirate (Eising 1972, vol. 3, 283).

22 Autore di un'opera apologetica in cui si riporta una lettera (probabilmente fittizia) opera di un saggio islamico, che asserisce di aver discusso di questioni religiose con il patriarca Timoteo, tra le quali quella inerente ai "libri sacri", che includerebbero i quattro Vangeli, il corpus paolino e gli Atti: per il testo e la traduzione cf. Rost 1928.

23 Baumstark 1904. Per il passo cf. Dawood/Rosenthal 2015, 294–295.

24 Su Timoteo cf. Berti 2009; sulla esegesi scritturistica, Heimgartner 2019. Sull'importanza dell'educazione retorica e scolastica in questo milieu, Berti 2011.

mero di ventisette.[25] In tempi più recenti si è invece fatta strada l'ipotesi che presupporrebbe di intendere il numero come riferentesi ai ventisette canoni della cosiddetta *Didascalia Addai*, un testo di tipo precettistico largamente diffuso nel milieu siriaco, ma documentato anche in Asia Centrale:[26] a favore di tale supposizione, per Deeg, sembra giocare il fatto che alcune di queste prescrizioni sembrano essere riprese nel prosieguo, per esempio quelle concernenti determinati usi liturgici.[27]

Appare tuttavia meno probabile, a nostro avviso, che un testo dal carattere ufficiale come è quello dell'iscrizione intendesse alludere a un'opera diffusa certo, ma tutto sommato "minore", tanto più che poche frasi prima (coll. 6–7) compare l'espressione 圓二十四聖有說 之舊法, 理家國於大猷, *Yuán èrshísì shèng yǒu shuō zhī jiù fǎ, lǐ jiā guó yú dà yóu*: «portando a compimento l'antica legge annunziata dai ventiquattro santi egli insegnò come governare famiglia e nazione secondo il suo grande piano», il che pare verisimile interpretare come i ventiquattro libri (o i ventiquattro profeti o presunti autori) del canone veterotestamentario.

Sebbene il numero di ventiquattro per intendere gli scritti dell'Antico Testamento sia ben attestato a partire dalla fine del I secolo d.C., trovandosi nell'Apocalisse di Esdra (e alternandosi con il numero di ventidue attestato in Flavio Giu-

25 Nau 1913a, 358. Il testo siriaco dell'*Ottateuco* fu edito dallo stesso Nau (1912); cf. più recentemente Vööbus 1973. Si osservi che questa stessa lista di libri (Vangeli, Atti, Epistole di Paolo, Epistole cattoliche, Ottateuco) è attestata anche ai ff. 96r–97v del Cod. Vat. Syr. 134, pubblicato da Cöln 1908. In Nau 1913b lo studioso, in realtà, sembra preferire una ipotesi differente, che Pelliot, forse non a torto, ritiene eccessivamente lambiccata: basandosi su un testo arabo del IX–X secolo (contenuto nel Codice Sprenger 30 di Berlino e tradotto in Rothstein 1904), che presenta il canone neotestamentario in uso presso i "Babilonesi" (ossia i Nestoriani) come diviso in tre parti (Vangeli; Atti; Paolo) pensa che i "ventisette libri" comprendano la Bibbia nella sua integralità, ossia i ventiquattro dell'Antico Testamento e i tre del Nuovo.

26 Cf. Casadei 2007b: lo scritto, ambientato all'indomani della Pentecoste e avente per protagonisti i membri del collegio apostolico, è in realtà da intendersi come la rielaborazione in ambiente siro-occidentale di una raccolta di precetti e disposizioni (come svolgere le celebrazioni, come regolarsi con le elemosine, etc.), databili tra III e IV sec., di natura e argomento simile ad altri testi pseudepigrafi quali la *Didaché*, la *Traditio Apostolica* e le *Constitutiones Apostolicae*; in ambito siriaco è da ricordare inoltre la fortuna della traduzione di un originale greco, la *Didascalia Apostolorum*, che ingloba al suo interno anche i canoni della *Didascalia Addai*, e, a sua volta, costituisce parte integrante delle *Constitutiones Apostolicae*; per la versione sogdiana cf. Sims-Williams 1985, 101–109. Una utile ricapitolazione e bibliografia su questo genere di letteratura pseudepigrafa, spesso fatta risalire all'epoca apostolica, è offerta da A.C. Stewart alla pagina https://ancientchurchorders.wordpress.com/2016/01/06/a-conspectus-of-the-church-orders/ (seen 20.11.2025). Per un maggiore approfondimento cf. Steimer 1992.

27 Deeg 2018, 95.

seppe),[28] può essere di un certo interesse segnalare il *logion* 52 del Vangelo di Tommaso in cui appare netta la contrapposizione tra Gesù, il profeta vivente, e i «ventiquattro profeti che parlarono in Israele».[29] È interessante sottolineare come, agli occhi dell'autore del testo cinese, la Legge ebraica serva a uno scopo pratico, quale una vita ordinata e regolamentata all'interno della società, mentre invece la "seconda" legge del cristianesimo ha per oggetto il benessere spirituale, richiamando in questo modo una bipartizione ben nota, che si trova, tra l'altro, enucleata nelle *Constitutiones Apostolicae*.[30]

Si deve, infine, ricordare come il cristianesimo venne talora conosciuto in Cina con il significativo termine di 經教 *jīng jiào* (quasi omofono di 景教, *jǐng jiào*, "religione della luce", come è chiamato nella stele), vale a dire "religione (o dottrina) del libro";[31] nella stessa iscrizione, del resto, si fa più volte riferimento alle 'vere Scritture' (真經, *zhēn jīng*)[32] che il monaco Aluoben reca con sé e che l'imperatore ordina siano tradotte, anche per rendersi conto della dottrina che propugnano.

Dalla *Didascalia*, tuttavia, si possono ricavare alcune informazioni utili per ricostruire un ulteriore tassello nello sviluppo e nella formazione di un eventuale canone siriaco, che pare aberrante rispetto alla tradizione "maggiore", di cui si è detto sopra: per quanto all'interno dell'opera non si trovi alcun termine specifico che indichi una lista "canonica" di libri è infatti possibile enucleare alcuni punti

28 Beckwith 1985, 118–127.

29 Sul passo cf. Moreland 2006. La citazione non intende spingersi fino a ritenere che l'autore del testo cinese alludesse a questo *logion*, anche perché l'opera di perfezionamento dell'antica Legge è attestata fin dagli stessi Vangeli, ma sicuramente è degna di nota la caratterizzazione in senso 'personale' dei libri veterotestamentari, mediante il termine 聖, *shèng* ("santo"). L'espressione ricorre anche nell'inno trinitario del manoscritto ritrovato da Pelliot a Dunhuang nel 1908 e attualmente conservato alla Bibliothèque Nationale di Parigi (Pelliot Chinois 3847), su cui cf. *infra* p. 174.

30 Cf. 6.19–23.

31 Attira l'attenzione su tale dettaglio Wilmshurst 1990, 55–59, con richiamo all'editto imperiale del 745 (*infra* n. 32). Sulla questione della resa del termine 教, *jiào*, e dei significati che esso veicola si rimanda a Tommasi 2022, con bibliografia.

32 Cf. col. 11; e cf. anche il nesso 經像, *jīng xiàng*, "scritture e immagini" della col. 13. Quest'ultima espressione sembra presa a prestito, ancora una volta, dalla terminologia buddhista ed è significativo il fatto che essa compaia nell'editto promulgato dall'imperatore Taizong per dare liceità al culto cristiano nel 638. Il testo dell'editto è riportato anche, in forma abbreviata e variata, nella raccolta annalistica del 唐會要, *Táng Huìyāo*, ove 經像, *jīng xiàng* è invece reso 經教, *jīng jiào* ("scritture e dottrina"). La stessa giuntura ricorre però nell'editto del 745, ove il cristianesimo è definito come 波斯經教, *bō sī jīng jiào*, "religione/dottrina delle scritture della Persia", oppure "scritture e dottrina della Persia": per tutto questo si veda Forte 1996b, 350–355, il quale propende per correggere in 經像, *jīng xiàng* anche il testo del 745. Sulle scritture portate da Aluoben cf. anche *infra* p. 175.

in cui «l'autore fornisce direttive sull'utilizzo di libri specifici e, solo di essi, in funzione di scritture sacre».[33] Si può dunque supporre che i libri autorizzati nella liturgia di fatto assumessero uno statuto di canonicità.

In particolare, al canone 10 si legge che al di fuori dell'alleanza antica (cioè il Pentateuco/Torah) e dei Profeti e del Vangelo e degli Atti dei loro trionfi (ossia gli Atti degli Apostoli), nulla verrà proclamato sul *bema* della chiesa; al canone 19 si prescrive, durante l'officio, di leggere gli inni di Davide (i Salmi);[34] in 3.4 ai libri già citati si aggiungono alcuni scritti degli Apostoli, la cui lista non sembra corrispondere in tutto e per tutto a quelle canoniche, in quanto comprenderebbe anche alcuni apocrifi;[35] un ulteriore ampliamento, che sembra invece andare verso il canone attestato dalla *Peshitta*, si trova infine in *Doctrina Addai* 88:[36]

> la Torah e i profeti e il vangelo che voi proclamate ogni giorno davanti al popolo, e le lettere di Paolo [...] e gli Atti dei dodici apostoli [...] questi scritti vengano proclamati nelle chiese del Messia; e insieme a questi nessun altro venga proclamato, poiché non ve n'è nessun altro in cui sia scritta la verità che voi possedete al di fuori di questi scritti che voi avete ricevuto nella fede in cui siete stati chiamati.

Queste prescrizioni ben si accordano con quanto è ricavabile dal considerare i testi in uso presso le comunità cristiane dell'Asia centrale, utilizzati prettamente a scopo liturgico o edificante, senza che necessariamente fosse esistita una versione standardizzata, ovvero canonizzata, della Bibbia, quale ad esempio la *Peshitta*, che servisse come base per ulteriori traduzioni e per la diffusione del vangelo.[37] Inoltre, dalla documentazione centroasiatica in nostro possesso, ad esempio quella proveniente dal cosiddetto "monastero" di Bulayïq, nello Xinjiang, non distante dall'oasi di Turfan, si può notare come della Bibbia si abbiano solo traduzioni estremamente parziali, conservate in lezionari e destinate quindi a un uso prettamente 'strumentale' nella liturgia: esse comprendono porzioni dai Vangeli di Matteo, Luca e Giovanni (ma, ad esempio, non da Marco); dalle epistole paoline; dal Salterio. Accanto

33 Per questi aspetti cf. Casadei 2007a (la citazione a p. 209).

34 Secondo Casadei 2007a, 213, il fatto che nessun libro appartenente al gruppo dei *Ketuvim*, di cui pure i Salmi fanno parte, sia da proclamare sul *bema* è indizio della arcaicità del testo, giacché attesta evidentemente uno stadio non ancora fissato del canone ebraico.

35 Il testo ricorda infatti quanto scrisse Giacomo da Gerusalemme, Simone da Roma, Giovanni da Efeso, Marco da Alessandria, Andrea dalla Frigia, Luca dalla Macedonia e Giuda Tommaso dall'India, utilizzando un termine che di norma indica uno scritto epistolare. A parere di Casadei 2007a, 214–215 si potrebbero intendere in tal modo le lettere "cattoliche" (di Pietro, Giacomo, Giuda, e Giovanni), oltre ai Vangeli (di Luca, Marco e ancora Giovanni: manca stranamente la menzione di Matteo); mi chiedo se l'autore non abbia in mente anche degli Atti apocrifi, quali sono ad esempio quelli di Andrea e di Tommaso.

36 Cito da Casadei 2007a, 218.

37 Sims–Williams 1989; Tremblay 2001, 207–214; Barbati 2020; per il caso cinese, Deeg 2018, 38.

a queste vi è una serie di opere di carattere canonistico, tra cui la già citata *Didascalia Apostolorum*, agiografico, spesso orientate in senso martirologico, o ascetico, come ad esempio l'*Antirrheticus* di Evagrio Pontico, Isacco di Ninive, frammenti di Macario e Abbā Isaia, oltre a preghiere (*Credo*; *Gloria*), testi penitenziali, e persino frammenti sul genere delle *sortes apostolorum*.[38]

Analogamente si potrebbe considerare il caso parallelo e comparabile del "canone" manicheo, che studi recenti hanno letto in maniera flessibile, vale a dire da intendersi come una lista di testi percepiti come dotati di autorevolezza o ritenuti scritture sacre, che potevano variare da regione a regione, anche indipendentemente dalla loro inclusione o meno nelle liste ufficiali,[39] e che, per l'Asia Centrale, sembrano includere anche vangeli apocrifi.[40]

Similmente, i testi cristiani in lingua cinese del periodo Tang non si presentano come traduzioni di testi canonici in siriaco, ma, a quanto si può giudicare dalla scarna documentazione in nostro possesso, si tratta piuttosto di compilazioni che hanno molti punti in comune con i testi delle comunità cristiane dell'Asia Centrale, i quali, anche nell'oscillazione tra il siriaco come lingua ufficiale e i diversi idiomi locali, denotano notevole autonomia di contenuti e adattabilità.[41] Una ulteriore difficoltà, nel caso dei testi cinesi, risiede nel fatto che non si sono ritrovati, neppure in frammenti, traduzioni di testi biblici o di lezionari, mentre fanno parte di quello che gli studiosi hanno convenzionalmente chiamato *Corpus Nestorianum Sinicum* (con tutti i *caveat* già espressi a proposito del termine "ne-

38 Una panoramica di tali testi è offerta da Sims–Williams 1991; imprescindibile ora il catalogo compilato a cura dello stesso autore (Id. 2012), di cui seguiamo la numerazione nel riferirci a tali testi; sui problemi delle differenti lingue e scritture interessate (principalmente siriaco e sogdiano, ma anche uiguro e turco), come anche della *Vorlage* (in un caso la traduzione non segue la *Peshitta*, ma la *Vetus Syra*; in un altro caso una porzione del Salmo 33 [32] è citata in greco, il che ha portato a ipotizzare alcuni contatti con ambienti melkiti) cf. Barbati 2015 e Reck 2021. Per una prospettiva più generale, e in larga misura derivata dagli studi già citati, cf. Johnson 2018. Sui testi in siriaco cf. Takahashi 2019.

39 Wurst 2005. Insiste sulla questione della "flessibilità" Dilley 2013, 31–32: «in this article, I adopt this flexible understanding of 'canon' as not necessarily a set list, but rather based on the Greek sense: any criteria of authority applied to a series of texts», basandosi anche su studi recenti di tipo comparativo (tra cui Smith 1982), nei quali «some important and widespread cross-cultural features of canon formation have been proposed, including the fluidity of canonical status and canon lists; the conferral of canonical status by an authoritative body; the importance of a learned, scribal class to transmit canonical texts and comment upon them; the centrality of canons for 'forging ethnic and cultural identity'; and the formation of canons as a response to a crisis or threat to the group».

40 Su questo aspetto cf. Klimkeit 1991.

41 Sui problemi connessi all'autenticità e all'edizione di tali testi, dopo Saeki 1951, cf. la messa a punto di Tang 2004; Nicolini Zani 2006; Deeg 2009.

storiano"), una serie di testi di carattere prevalentemente dottrinale e, solo in un caso, un inno trinitario, correntemente conosciuto come *Gloria.*[42]

Non sembra costituire un aiuto a far luce su tale scarsità di testimonianze l'esempio pur estremamente interessante del "catalogo" di "venerabili Scritture" (尊經, *zūn jīng*),[43] che, nel manoscritto Pelliot Chinois 3847, rinvenuto dal sinologo francese durante la sua spedizione a Dunhuang nel 1908, è copiato di seguito al *Gloria* di cui si è detto. Esso infatti non è un catalogo redatto alla maniera tradizionale, trattandosi piuttosto di una serie estremamente peculiare di aretalogie per gli autori o i testi stessi (non prima di un'apostrofe a Dio Padre e al Figlio e allo Spirito[44]), invocati con il titolo onorifico, largamente attestato nella terminologia buddhista, di 法, *fǎ wáng* ("venerabile", "re della dottrina").[45]

敬禮妙身皇父阿羅訶　應身皇子彌施訶　證身盧訶寧俱沙 已上三身同歸一體

瑜罕難法王　盧伽法王　摩矩辭法王　明泰法王　牟世法王　多惠法王　景通法王　寶路法王　千眼法王　那寧逸法王　珉艷法王　摩薩吉思法王　宜和吉思法王　摩沒吉思法王　岑穩僧法王　二十四聖法王　憲難耶法王　賀薩耶法　彌沙曳法王　娑羅法王　瞿盧法王　報信法王

敬禮常明皇樂經　宣元至本經　志玄安樂經　天寶藏經　多惠聖王經　阿思瞿利容經 渾元經　通真經　寶明經　傳化經　罄遺經　原靈經　述略經　三際經　徵詰經　寧思經　宣義經　師利海經　寶路法王經　刪河律經　藝利月思經　寧耶經　儀則律經　毘遏啟經　三威讚經　牟世法王經　伊利耶經　遏拂林經　報信法王經　彌施訶自在天地經　四門經　啟真經　摩薩吉斯經　慈利波經　烏沙那經

42 Il testo non ricalca, se non nel primo verso, il *Gloria in excelsis* della tradizione occidentale, ma, probabilmente, è una resa dalla versione sogdiana (E18 = C19, su cui cf. Sims-Williams 1995 e 2019, 41–43 e 50–54): il titolo tradizionale si deve a Moule 1930, 52–56; Drake 1935; cf. recentemente, per un parallelo tra le versioni sogdiana e cinese, Lin 2020.

43 Considerando la bipartizione dei suoi contenuti – un elenco di maestri o santi e un elenco di testi – il titolo dell'opera è stata è stato talora reso differentemente, intendendo il primo termine come un aggettivo sostantivato (ad es. da Ferreira 2014, 268: *Saints and Scriptures*; e già Moule 1930, 55: *Honoured Persons and Sacred Books*), sebbene, crediamo, per la mancanza della congiunzione copulativa autorizzi a preferire la resa tradizionale: *Libri Santi/Venerabili*, o *Libri dei Santi/Venerabili*.

44 Si noti l'aggiunta 已上三身同歸一體, *yǐ shàng sān shēn tóng guī yī tǐ*, «le suddette tre persone consistono in una sola sostanza», forse una glossa (non solo per la differente grafia, come suppone Nicolini Zani 2006, 219, ma anche perché il tono è quello di asserzione e non una apostrofe al vocativo).

45 Sull'epiteto (ma in contesto manicheo) cf. Pelliot/Chavannes 1913, 195. La recente raccolta di testi manichei edita da Leurini 2018 presenta alcuni punti di affinità, per forma e contenuto, con lo *Zunjing*, soprattutto quando si tratta di inni in onore di esponenti della chiesa manichea e dello stesso Mani o di Zurvan. In un caso (M1/205–227) il testo si presenta come colofone che spiega le circostanze in cui il testo venne redatto.

(謹案諸經目錄。大秦本教經都五百卅部。並是貝葉梵音。唐太宗皇帝貞觀九年西域太德僧阿羅本屆于中夏並奏上本音。房玄齡魏徵宣譯奏言。後召本教大德僧景淨。譯得已上卅部卷。餘大數具在貝皮夾猶未翻譯)

jìng lǐ miào shēn huáng fù ā luó hē, yīng shēn huáng zǐ mí shī hē, zhèng shēn lú hē níng jù shā: yǐ shàng sān shēn tóng guī yī tǐ.

yúhǎnnán fǎwáng; lúqié fǎwáng; mójǔcí fǎwáng; míngtài fǎwáng; móushì fǎwáng; duōhuì fǎwáng; jǐngtōng fǎwáng; bǎolù fǎwáng; qiānyǎn fǎwáng; nàníngyì fǎwáng; míyàng fǎwáng; mósàjísī fǎwáng; yíhéjísī fǎwáng; mó méijísī fǎwáng; cénwěnsēng fǎwáng; èrshísì shèng fǎwáng; xiànnányé fǎwáng; hèsàyé fǎ; míshāyè fǎwáng; suōluó fǎwáng; qúlú fǎwáng; bàoxìn fǎwáng.

jìng lǐ cháng míng huáng lè jīng; xuān yuán zhì běn jīng; zhì xuán ān lè jīng; tiān bǎo cáng jīng; duōhuì shèng wáng jīng; āsīqúlìróng jīng; hún yuán jīng; tōng zhēn jīng; bǎo míng jīng; chuán huà jīng; qìng yí jīng; yuán líng jīng; shù lüè jīng; sān jì jīng; zhēng jié jīng; níng sī jīng; xuān yì jīng; shīlìhǎi jīng; bǎolù fǎwáng jīng; shānhélǜ jīng; yìlìyuèsī jīng; níng yé jīng; yí zé lǜ jīng; pí è qǐ jīng; sān wēi zàn jīng; móushì fǎwáng jīng; yīlìyé jīng; èfúlín jīng; bào xìn fǎ wáng jīng; míshīhē zì zài tiān dì jīng; sì mén jīng; qǐ zhēn jīng; mó sàjísī jīng; cílìbō jīng; wūshānà jīng.

(jǐn àn zhū jīng mù lù, dàqín běn jiào jīng dū wǔ bǎi sà bù. bìng shì bèi yè fàn yīn. táng tàizōng huáng dì zhēn guān jiǔ nián, xī yù tài dé sēng āluóběn jiè yú zhōng xià bìng zòu shàng běn yīn. fáng xuán líng wèi zhǐ xuān yì zòu yán. hòu zhào běn jiào dà dé sēng jīng jìng. yì dé yǐ shàng sà bù juàn, yú dà shù jù zài bèi pí jiā, yóu wèi fān yì).

Onore a Dio, Persona trascendente, Padre supremo, al Messia, Persona manifesta, Figlio dell'Altissimo, allo Spirito Santo, persona che dà testimonianza. Le suddette tre persone consistono in una sola sostanza.

[Onore al re della] dottrina Giovanni; al re della dottrina Luca; al re della dottrina Marco; al re della dottrina Matteo; al re della dottrina Mosè; al re della dottrina Davide; al re della dottrina dalla luce penetrante; al re della dottrina Paolo; ai re della dottrina dai mille occhi; al re della dottrina Daniele; alla regina della dottrina Maria; al re della dottrina Sergio; al re della dottrina Giorgio; al re della dottrina Bacco; al re della dottrina Simon Pietro; ai ventiquattro santi re della dottrina; al re della dottrina Anania; al re della dottrina Azaria; al re della dottrina Misaele; al re della dottrina Sila; al re della dottrina Ciro; al re della dottrina l'Evangelizzatore.

Onore al *Libro della luce eterna e della gioia suprema*; al *Libro sul disvelamento dell'origine e sul raggiungimento del fondamento*; al *Libro sulla realizzazione della pace e della gioia profonda*; al *Libro che nasconde i tesori*; al *Libro del santo re Davide*; al *Libro degli Evangeli*; al *Libro delle Origini*; al *Libro sulla penetrazione della verità*; al *Libro della preziosa luce*; al *Libro della radicale rinuncia*; al *Libro dell'autentica vita spirituale*; al *Compendio*; al *Libro dei tre gradi*; al *Libro sull'attento discernimento*; al *Libro sul dominio dei pensieri*; al *Libro sul disvelamento del senso*; al *Libro degli Apostoli*; al *Libro del re della dottrina Paolo*; al *Libro di Zaccaria*; al *Libro di Giorgio*; al *Libro del testamento*; al *Libro disciplinare delle regole*; al *Libro delle benedizioni*; al libro *Inno alle tre maestà*; al *Libro del re della dottrina Mosè*; al

> *Libro di Elia*; al *Libro di Efrem*; al *Libro del re della dottrina l'Evangelizzatore*; al *Libro del Messia onnipotente*; alla *Tetrabiblos*; al *Libro della rivelazione della verità*; al *Libro di Mar Sergio*; al *Libro della croce*; al *Libro degli osanna*.
>
> A un attento esame del catalogo di tutte le scritture, le scritture di questa religione di Da Qin, sono complessivamente cinquecentotrenta, e sono scritte su *pattra* in una lingua straniera. Nel nono anno dell'era Zhenguan dell'imperatore Taizong dei Tang il monaco Aluoben, Grande virtuoso delle terre occidentali, arrivò in Cina, e umilmente presentò una petizione al trono imperiale nella sua lingua nativa. Fang Xuanling e Wei Zheng fecero tradurre la petizione. In seguito, per decreto imperiale, il monaco Jingjing, Grande virtuoso di quella religione, fu convocato [a corte] e i suddetti trenta rotoli furono tradotti. Il grande numero delle restanti [scritture], contenuti in manoscritti del tipo *pattra*, non sono ancora state tradotte.[46]

Tale lista potrebbe forse aiutare a ricostruire quella che doveva essere una "biblioteca" di testi cristiani, ed eventualmente a comprendere cosa fosse inteso come canonico, sebbene tali informazioni siano destinate a restare estremamente vaghe e non permettano che tenui supposizioni, sia perché, soprattutto tra i "santi" citati, non sempre vi sono autori di testi scritti, sia anche perché le opere menzionate poi non possono sempre essere identificate con certezza e, tranne in tre casi, non hanno riscontro nella documentazione altrimenti attestata. Né soccorre la postilla aggiunta nelle quattro colonne successive, ove si afferma come «a un attento esame del catalogo di tutte le scritture, le scritture di questa religione di Da Qin sono complessivamente cinquecentotrenta, e sono scritte su *pattra*[47] in una lingua straniera[48]»; e quelle summenzionate, per un totale di trenta[49] – si precisa poco oltre – furono volte in cinese, auspice l'imperatore, dal medesimo

46 Abbiamo riportato qui la traduzione di Nicolini Zani 2006, 219–222, riservandoci nelle successive osservazioni alcune proposte di modifica o di commento.

47 Ossia foglie di palma, legate poi tra loro mediante un bastone, secondo l'uso buddhista. Sugli aspetti materiali dei manoscritti (non cristiani) di Dunhuang cf. Galambos 2020. Lo studio di Drège 1991 è invece incentrato sulle biblioteche imperiali e su quelle monastiche (buddhiste), di cui offre puntuali indagini sulla struttura e il funzionamento, che tuttavia non sembrano trovare riscontri paralleli nel caso dei testi cristiani in cinese (non vi sono, ad esempio, liste di prestiti o colofoni), anche a causa della estrema scarsezza di documenti. Su come dovevano essere organizzate le biblioteche cristiane cf. Barbati 2015.

48 Forse il siriaco o il sogdiano.

49 In realtà il testo ne menziona trentacinque, ciascuna delle quali ben separata da uno spazio sul manoscritto. Si deve supporre un errore da parte di colui che ha aggiunto il poscritto, vergato, sembra, con una grafia differente? Oppure si tratta, in qualche caso, di opere singole, divise in due parti?

estensore del testo della stele, Adam/Jingjing, mentre tutte le altre restano non tradotte.[50] Si deve altresì aggiungere che, secondo una consuetudine ben attestata in ambienti cinesi, il lavoro di traduzione era opera di una équipe piuttosto che di un singolo, al quale venivano tuttavia attribuite la responsabilità e la paternità. Il nome di Jingjing è peraltro documentato anche a proposito di un'altra traduzione, quella di un sūtra buddhista al quale collaborò, sia pure senza successo, insieme a un monaco di origine indiana chiamato Prajña.[51]

Il breve testo, dunque, non permette che interpretazioni congetturali o approssimazioni, per offrire le quali abbiamo pensato di cercare paralleli tra la documentazione centroasiatica. Inoltre, se per molti dei nomi non sembra più sussistere dubbio sul modo in cui il testo cinese ricalca foneticamente un originale forse siriaco (e almeno in un caso sogdiano),[52] in altri casi permangono delle incertezze, su cui cercheremo, per quanto possibile, di far luce. Tali incertezze sono dovute all'impiego di perifrasi non immediatamente intellegibili, come è nel caso di colui appellato come "venerabile della luce penetrante",[53] o del "venerabile dai mille occhi",[54] o dell'

50 La menzione di Jingjing ha permesso di ipotizzare una collocazione cronologica, se non già del manoscritto, almeno della traduzione dei testi alla fine dell'ottavo secolo. Sulla paleografia di questi testi e i problemi di datazione cf. gli studi citati *supra* n. 47.

51 Su questo episodio, databile al 787 e ricordato nello 真元釋教, *zhēn yuán shì jiào*, *Annali buddhisti del periodo Zhenyuan*, cf. Tommasi 2021, con bibliografia.

52 Si osservi tuttavia come in qualche caso vi siano delle discrepanze nella resa del medesimo nome in questo testo e in quello della stele: Saeki 1951, 260. Gli studi più approfonditi sull'argomento si devono tuttavia a Takahashi 2009; 2013; 2014; 2021, il quale ha giustamente rilevato come molte delle proposte più antiche miranti a cercare il calco corrispondente in siriaco su base fonetica non avessero tenuto conto della diversa pronuncia del cinese in epoca Tang (su questo aspetto cf. già Wu 2000, 14).

53 Nicolini Zani 2006, 220, intende 景通, *jǐng tōng*, (letteralmente: "diffusore della luce") come riferito a Gesù, dal momento che nel *Libro della religione della luce sul disvelamento dell'origine*, esso designa esplicitamente Gesù: cf. Nicolini Zani 2006, 303. Nella stele di Xi'an esso compare come nome o epiteto di un monaco, nella prima fila del lato destro.

54 Sembra sfuggito a tutti i commentatori che l'epiteto è tradizionalmente attestato per Buddha, in particolare per la figura di Guānyīn, il bodhisattva della compassione, che in Cina assume spesso tratti femminili (e che per tale ragione sarebbe poi stato spesso "sovrapposto" alla Vergine). Anche in questo caso si deve pensare a una sorta di riuso dell'epiteto (simile alla *chresis* patristica) da parte dell'autore cristiano, tanto più che il culto di Avalokiteśvara/ Guānyīn è documentato ampiamente a Dunhuang in epoca Tang, quando fu pure tradotto il sūtra di Guānyīn dalle mille braccia e dai mille occhi (cf. Res/Habito 1993; per l'edizione dei frammenti uiguri cf. Zieme *et al*. 2022); uno studio estremamente datato (Cowell 1879) prospetta alcuni paralleli tra il Vangelo di Nicodemo e la leggenda della discesa agli inferi di Avalokiteśvara (paralleli comunque generici e come tali rifiutati da Klimkeit 1991, 152). Chiaramente la menzione degli innumerevoli occhi fa riferimento all'onniveggenza, attributo caratteristico di tutti gli "esseri supremi", tra cui ad esempio anche Varuna o Indra, come già osservato da Pettazzoni 1957, 48: quanto all'identifi-

"Evangelizzatore";[55] ancora, se in alcuni casi, si tratta di figure a cui è attribuita la paternità di libri biblici (oltre ai quattro evangelisti, Mosè, Davide e Daniele,[56] in aggiunta alla denominazione collettiva dei "ventiquattro santi"), in altri non è possibile riferirsi ad essi come autori: ci permettiamo dunque di ipotizzare che il testo celebri i loro nomi in quanto protagonisti di agiografie (ad esempio i tre fanciulli gettati nella fornace di cui al terzo capitolo di Daniele;[57] o Sergio e Bacco, martiri, come Giorgio, sotto Diocleziano, la cui venerazione è largamente diffusa in ambienti siriaci e Asia Centrale;[58] similmente nel nome di 瞿盧, *qúlú*, per il quale si è pensato al siriaco Kūreš/Qiyōrē, si può scorgere un possibile riferimento al martire Ciro o Cirico, protagonista, insieme a sua madre Giulitta, di una leggenda ben attestata

cazione, Nicolini Zani 2006, 220, suggerisce che si tratti di un riferimento ai Serafini, descritti in tal modo nella Bibbia; simile l'interpretazione di Wu 2000, 22, che suppone si tratti di un angelo. Saeki 1951, 273, intende invece S. Gregorio, «the Vigilant and watchful saint»; Takahashi 2009, 647, riporta anche un'ulteriore proposta (di Jin 1979), vale a dire un richiamo a Mithra, descritto con "mille orecchie" e "diecimila occhi".

55 Nicolini Zani 2006, 220, pensa a Tommaso o Addai, mentre Saeki 1951, 274 e 278, intende Giovanni il Battista; Wu 2001, 31, propone l'arcangelo Gabriele. Il senso del termine 報信, *bào xìn*, è quello di "annunciatore", "messaggero", e per questo Wu 2000, prospetta l'arcangelo Gabriele (cito da Takahashi 2009, 649). Se si mantiene l'ipotesi che i personaggi menzionati richiamino testi letterari, la proposta di Nicolini Zani pare quindi la più pertinente.

56 Cf. anche Takahashi 2013, 15.

57 Ossia Anania; Azaria; Misaele: non è più accettata l'interpretazione di Saeki 1951, 274: Anania, Osea; Michele. Cf. anche le puntualizzazioni in Takahashi 2009, 649. Wu 2000, 29, pensa, nel primo caso, ad Anania martire sotto Shapur II; a Joseph Hazzaya, autore siriaco di testi mistico–ascetici dell'ottavo secolo (e verisimilmente già morto intorno al 790, quando venne condannato dal patriarca Timoteo I), il che, come lo stesso Wu osserva, non risulterebbe del tutto compatibile con la cronologia; Michele (segnatamente l'arcangelo menzionato nell'Epistola di Giuda, 9, e nel libro di Daniele 10), il che giustificherebbe poi la sua interpretazione di 報信 *bào xìn* come Gabriele, l'angelo dell'annunciazione.

58 Per le questioni legate alla trascrizione dal siriaco cf. Takahashi 2009, 647; e soprattutto Id. 2014, 339 e 343. Per il martirio di Sergio e Bacco cf. il frammento E24 (= C 14)/6. Per i testi concernenti la leggenda di San Giorgio a Turfan, documentata in siriaco, sogdiano (E23 = C1 = T II B 30 e T II B 67 e T II B 66.1) e uiguro, cf. Lin 2021 e Sims-Williams 2018, con bibliografia. A proposito di san Giorgio si deve ricordare come la sua venerazione sembri attestata anche presso i Manichei, vista la recente scoperta nella contea di Xipu (Fujian) di un testo che invoca 移活吉思, *yí huó jí sī*, e ne presenta la passione: sebbene assai tardo, esso sembra recare tracce delle dottrine manichee diffuse in epoca Tang: cf. Wang/Lin 2018 (111–112 sulla forma del nome). Il nome di san Giorgio sembra ricorrere anche oltre nel testo (藝利月思經, *yìliyuèsī jīng*), ma a ragione Takahashi 2009, 652, osserva come la differente traslitterazione rispetto a 宜和吉思, *yíhéjísī*, di poche righe prima, autorizzi a supporre un diverso nome, ipotizzando quindi che il nome sia la resa di Gregorio e che il testo alluda a opere di Gregorio di Nazianzo o, meno probabilmente, Gregorio di Nissa.

anche nel mondo orientale;[59] inoltre, se accettiamo la proposta, plausibile, di vedere in 珉艷 *mín yàn* un calco per Maryam (Maria), si potrebbe supporre la presenza di un'opera a sfondo mariologico, sul modello ad esempio della *Dormizione della Vergine*, presente a Turfan in versione sogdiana.[60] Il nome, estremamente interessante, con cui è reso Simon Pietro potrebbe essere interpretato come una allusione alle epistole petrine, o almeno alla prima di esse, inserite tra le lettere cattoliche; è altresì possibile, crediamo, intenderlo come una allusione agli *Acta Petri* o altri testi apocrifi inerenti la vicenda del primo degli Apostoli.[61] Ci permettiamo infine di suggerire per il nome 娑羅, *suōluó*, reso ora con Silas, Silvanus, Saul, o persino Sara,[62] una identificazione con Salomone,[63] il che, ancora una volta, permetterebbe di ricondurre il nome a uno

59 Piuttosto che immaginare un Ciro vescovo edesseno del VI secolo (cf. Takahashi 2009, 649); da segnalare anche Jin 1979 (da Takahashi 2009, 650) che proponeva invece l'identificazione con Gurya, martire edesseno nella persecuzione dioclezianea (a cui forse pensava anche Saeki 1951, 275, glossando «saint Gur»). Un martirio di Ciro e Giulitta è stato ritrovato a Turfan (E 29 [= C22]/8 n 198 = T II B 60 n. 13): cf. Sims-Williams 2019, 68–72.

60 Cf. Nicolini Zani 2006, 220, che pure prende in considerazione la difficoltà nell'attribuirle il titolo di 法王, *fǎwáng*. Viceversa Saeki 1951, 273, interpreta "Simeone". Una ulteriore argomentazione a favore dell'interpretazione come "Maria" è offerta da Takahashi 2009, 647; 2013, 19; e 2014, 345, il quale nota come il nome compaia nella forma 末艷, *mòyàn*, nello 序聽迷詩所經, *Xùtīng míshīsuǒ jīng* (*Libro sull'ascolto del Messia* – Nicolini Zani 2006, 278) e come il secondo carattere di norma sia usato per elogiare la bellezza femminile. Una simile resa del nome Maryam, 滿艷, *mǎnyàn*, a indicare la madre di Mani appare invece nel *Compendio* manicheo, C1280a 5. Per la *Dormitio Mariae* sogdiana (E30[= C44]/1–2 = T II B 46) cf. Sims-Williams 2014, 125–135, un testo conciso che non sembra avere rapporti con la versione più lunga attestata nella tradizione siriaca detta dei *Sei libri*; Sims-Williams 2019, 145–154 per altri frammenti in scrittura sogdiana (So 12600; 20222b; 20223; 202227) questa volta derivati dalla versione siriaca; si veda inoltre Pirtea 2021.

61 Il nome Šem'ōn Sang, dove *sang* in sogdiano equivarrebbe a "pietra". Takahashi 2014, 338, a partire proprio da questo esempio aggiunge: «if the identification made is correct, the use of the Sogdian, rather than the Syriac, form of 'Simon Peter' is to be noted, and this may be taken together with a number of other Middle Iranian words that occur on the Xi'an Stele as an indication of the not unexpected influence on Jingjiao of the languages of the regions through which Syriac Christianity passed on its way to China». Sulla fortuna della letteratura apocrifa petrina in ambito siriaco cf. Mengozzi 2018; un brano degli *Atti di Pietro* è contenuto nel manoscritto E29 (= C22)/6 n. 197 = T II B 15[.1] della Turfansammlung.

62 Rispettivamente Nicolini Zani 2006, 220; Tang 2004, 184; Takahashi 2009, 648, e *Id*. 2013, 19 (che pensa a una martire con questo nome piuttosto che alla sposa di Abramo).

63 La forma più breve sarebbe caratteristica del cinese: cf. per casi simili Takahashi 2014, 339.

degli autori di vari libri biblici (una citazione dal Libro dei Proverbi, 9,14–10,12 è peraltro attestata a Turfan).

Nella seconda parte del testo, introdotta dal verbo 敬, *jìng* ("onorare"), aggiunto sul margine superiore, è poi menzionata una lunga lista di libri, di cui solo alcuni identificabili con certezza, e in qualche caso già ricordati nella parte precedente tramite la menzione dei loro autori (ad esempio, i Salmi di Davide;[64] il Pentateuco di Mosè; i Vangeli; le epistole paoline), ma anche gli Atti degli Apostoli[65] e forse la Genesi (se è da intendere in questo modo il *Libro sull'origine*),[66] come anche alcuni libri storici o profetici (Zaccaria; Elia).[67] Se sotto il *Libro della Rivelazione della verità* si celasse l'Apocalisse, questo potrebbe essere un indizio della sua lettura anche presso le comunità cinesi e, forse, della inclusione nel canone. Tra la letteratura pseudepigrafa, riteniamo che con il nome di *Libro della Tradizione*, 傳化經,[68] si possa pensare a testi quali la *Traditio Apostolica*, come forse, similmente, nel libro intitolato 寧耶經, *níng yé jīng*, per il quale si è pensato a un calco dal siriaco *diyatīqī*, gr. διαθήκη) si possa intendere il *Testamentum Domini*, che faceva parte dell'*Ottateuco clementino*.[69]

64 Identificati, come i Vangeli, già da Pelliot/Chavannes 1913, 136.

65 Secondo Tang 2004, 186, può trattarsi del solo Credo, di cui, come è noto, è attestata anche una versione sogdiana (E17 = T II B 17 + B 28).

66 Altre proposte interpretative sono: *Self-existing Life Book* (Saeki 1951, 274); *Book of Simple and Natural Beginning* (Tang 2004, 185); *Absolute life* (Takahashi 2009, 649). Si può tuttavia osservare come il termine assuma una valenza quasi tecnica per indicare l'origine del mondo, il che permette agevolmente di supporre che si tratti della Genesi: del resto, la prima parte della stele di Xi'an presenta una concisa versione della narrazione cristiana sulle origini del mondo e la caduta dei protoplasti.

67 Sotto il nome di Zaccaria potrebbe però celarsi anche il cronachista Zaccaria di Mitilene (su cui cf. Baludeau 2006), a cui è attribuita parimenti un'opera antimanichea (pubblicata da Lieu 1983).

68 Tale la resa letterale di quello che Nicolini Zani 2006, 221 interpreta *Sulla penetrazione della verità*. Tang 2004, 185, pensa più semplicemente agli Atti degli Apostoli, come farebbe supporre il richiamo alla "biografia" contenuto nel titolo.

69 Da Takahaski 2009, 652, derivo l'informazione secondo cui Saeki in uno studio anteriore alla pubblicazione del 1951, proponeva invece di vedere un testo che avesse a che vedere con i riti funebri, prospettando il calco dal siriaco *Ni-dha* o *A-nidh* (in Saeki 1951, 275, è tradotto *Anidha Book*), il che pare erroneo, mentre Wu 2000, 26, suggerisce si tratti del *Diatessaron* tazianeo.

Inoltre, anche in questo caso ci troviamo davanti a testi miscellanei, tra cui spiccano, oltre a due opere che fanno parte dei manoscritti cristiani rinvenuti a Dunhuang,[70] scritti di carattere ascetico,[71] liturgico,[72] e catechetico,[73] finanche cristologico,[74] oltre a testi che evidentemente erano incentrati sulle vite di santi o martiri; un testo che parrebbe assimilabile al genere delle *quaestiones et responsiones* potrebbe essere il 徵詰經, *zhēng jié jīng*, ove il nesso sembra attestato nella letteratura buddhista e saremmo inclini a rendere *Libro delle interrogazioni*;[75] abbiamo probabilmente anche opere di autori che godettero di larga fortuna in Siria, quali Efrem[76] o Sergio di Reshaina (a meno di non voler intendere queste

70 Si tratta dell'*Inno alle tre maestà*, ossia il *Gloria* di cui si è detto (*supra* n. 42); del *Libro sulla realizzazione della pace e della gioia profonda* (志玄安樂經, *Zhìxuán ānlè jīng*) e del *Libro sul disvelamento dell'origine e sul raggiungimento del fondamento* (attestato con un titolo molto simile: 大秦景教宣元本經, *Dàqín jǐngjiào xuānyuán běn jīng*, *Libro della religione della luce di Daqin sul disvelamento dell'origine*).

71 Tra questi il *Libro sul dominio dei pensieri* e il *Libro della totale rinuncia*, in cui il termine 罄 qìng indica nel buddhismo lo "svuotamento totale": Pelliot 1996, 217 suppone si possa identificare con il libro di Giobbe, dato il carattere ascetico, ma si potrebbe pensare anche a testi quali l'*Antirrheticus* di Evagrio (Nicolini Zani 2006, 221) o alla *Philokalia*, o, più in generale a opere che servissero all'edificazione dei monaci, sul modello di quelli ritrovati in Asia Centrale (ad es. E 28/11a–d; b E28/25 = C30 = T II B 17a e E19c; E28/61; E28/62; E28/63; E28/64; E28/56 = C66 = T II B 66; T III; un *Discorso contro I pensieri malvagi*).

72 Si può supporre che a questo scopo servisse il *Libro degli Osanna*, forse utilizzato nella domenica delle Palme: interessante è al riguardo una testimonianza di Timoteo I, il quale afferma che il *Trishagion* è cantato in lingue differenti da Turchi, Indiani, Tibetani Persiani e Cinesi (cf. la lettera 41). Si può altresì menzionare il frammento E33 di Turfan (Sims–Williams 2019, 78–79), forse un inno pronunciato dagli angeli in occasione della nascita di Gesù, in cui il termine "osanna" ricorre ripetutamente. A proposito del testo intitolato 遏拂林經, *èfúlín jīng*, di norma inteso come Libro di Efrem, Takahashi 2009, 652, suggerisce come possibile anche un calco dal medio–persiano *āfrīn* ("preghiera"). Per quanto riguarda, infine, il *Libro della croce*, esso potrebbe forse fare riferimento anche a un testo riguardante l'*inventio crucis*, sul modello di quello rinvenuto attestato a Turfan: E 24 (= C 14)/2a; 2b; 3; 4; 5 = T II B 52[a]; T II B 62[.1]; T II B 52 [e]; T II B 52[d]; T II B 52[d].

73 Di tal genere doveva forse essere il testo chiamato *Compendio*.

74 Se si deve intendere in questo modo il contenuto del Libro sul Messia onnipotente.

75 Un testo parallelo in sogdiano rinvenuto a Turfan (E 36 = C26 = T II B 22) presenta lo schema tipico di discepoli che interrogano il Maestro: cf. Sundermann 1988. Si aggiunga, tuttavia, che il verbo ha talora una sfumatura più forte, e implica l'idea di un interrogatorio.

76 Sulla resa del nome cf. Takahashi 2013, 17, e 2014, 339.

opere come vite dei santi Efrem e Sergio),[77] l'Inno della Perla[78] e la *Caverna dei Tesori*;[79] infine, non è certo se vi siano inclusi anche testi manichei (tale è stato a lungo inteso il *Libro dei tre momenti*),[80] o addirittura profani, quali la *Tetrabiblos* di Tolemeo.[81] Benché appaia strana in un'opera cristiana strutturata in forma di elogio la presenza di libri "profani", e come tale negata da Nicolini Zani, si può ricordare come questo genere di letteratura sia largamente presente a Turfan, e, d'altra parte, un caso analogo potrebbe essere quello della "biblioteca" di Nag Hammadi, il cui carattere composito (testi gnostici, testi proto–cristiani, ma anche filosofici greci ed ermetici) è stato da lungo riconosciuto dagli studiosi. Più ancora di quanto non avvenga in Egitto, è da sottolineare inoltre la peculiarità dell'ambiente centroasiatico e cinese, con la coesistenza e il rapporto osmotico tra diverse religioni, cristianesimo, manicheismo e buddhismo.[82]

Anche nella brevità del testo dello *Zunjing*, e al di là dei problemi interpretativi che esso solleva, emerge chiaramente la peculiare *facies* del cristianesimo cinese; più in generale, esso testimonia lo scambio culturale avvenuto nel mondo cosmopolita della Cina di età Tang. La documentazione estremamente esigua e sfuggente non permette dunque di giungere a conclusioni certe: è tuttavia ugualmente possibile ricavare alcune informazioni, che scaturiscono dalla constatazione dei diversi registri cui appartengono i documenti della tradizione. Da un lato emerge la differenza, già chiara agli studiosi, tra l'ufficialità del testo della stele e lo scopo prevalentemente personale dei testi di Dunhuang. Se ammettiamo nella prima la presenza di un Nuovo Testamento "canonico", la lista di scritture tradotte da Jingjing e ritrovata a Turfan potrebbe forse gettare luce non solo

77 Secondo Takahashi si tratterebbe invece di mar Sergio (già citato prima tra i "santi"). Su Giorgio/Gregorio cf. *supra* n. 58.

78 Con tale nome, come è noto, si designa una importante sezione degli *Atti di Tommaso* dal carattere fortemente allegorico e gnosticizzante: Saeki 1951, 274, sembra ipotizzare che si celi questo scritto sotto quello indicato in cinese come *Libro della preziosa luce*.

79 Moule 1930, 56, e Nicolini Zani 2006, 221, suppongono si possa trattare di un testo siriaco contenente alcune composizioni destinate agli uffici liturgici da titolo di *Bēt Gazzā*, o anche della *Caverna dei tesori* (quest'ultimo più probabile, se traduciamo il cinese alla lettera), su cui cf. Minov 2017, con bibliografia

80 Così Pelliot/Chavannes 1913, 134; diversamente Nicolini Zani 2006, 222, lo intende come il *Liber graduum* o un testo cristiano di argomento simile, che denoti quindi diversi gradi di progressione ascetica. Si può osservare che il frammento di Turfan E27/31 = T II B 49a consisteva in una omelia sui tre momenti della vita solitaria e dunque il testo cinese potrebbe fare riferimento a un'opera di tal genere.

81 Sulla fortuna del testo di Tolomeo in Cina cf. Mak 2014, in part. 109–110 e 118–122, per il quale, data la fama dei Persiani come versati in astronomia, non è strano che un testo di natura astronomica facesse parte del bagaglio di una comunità cristiana.

82 Gilman/Klimkeit 1999, 275–281.

sull'identità etnica delle comunità di cristiani cinesi, visti i numerosi calchi dal siriaco, o sull'uso della terminologia buddhista, dato anche questo ben noto agli studiosi, la quale avrebbe costituito un possibile modello per i traduttori cinesi, trattandosi di una religione pure straniera, ma già da tempo diffusa. Al tempo stesso, essa fornisce un'idea dei testi utilizzati presso tali comunità, suffragando in larga misura i dati già noti per l'Asia centrale, con la presenza di testi impiegati nella liturgia, opere canonistiche o prescrittive, agiografie e scritti ascetici, nell'attesa che un ritrovamento fortuito, possa, se mai vi sarà, offrire ulteriori conferme a quanto sin qui solamente ipotizzato.[83]

Bibliografia

Aragione 2005: Gabriella Aragione, *La Lettre féstale 39 d'Athanase. Présentation de la version copte et de l'extrait grec*, in: Aragione/Junod/Norelli 2005, 197–219.

Aragione/Junod/Norelli 2005: Gabriella Aragione, Éric Junod and Enrico Norelli (eds.), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève.

Assmann 2003: Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München (tr. it. Milano 2011).

Assmann/Assmann 1987: Aleida Assmann and Jan Assmann (eds.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München.

Auwers/De Jonge 2003: Jean-Marie Auwers and Henk Jan de Jonge (eds.), *The Biblical Canons*, Leuven.

Ayres 2020: Lewis Ayres, *Irenaeus and the 'Rule of Truth': A Reconsideration*, in: Lewis Ayres and H. Clifton Ward (eds.), *The Rise of the Early Christian Intellectual*, Berlin–Boston,145–164.

Barbati 2015: Chiara Barbati, *La documentation sogdienne chrétienne et le monastère de Bulayïq*, in: Pier Giorgio Borbone and Pierre Marsone (eds.), *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine*, Paris, 89–120.

Barbati 2020: Chiara Barbati, *Middle Asia-Christianity-Medieval Times*, in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol. 18, Berlin, 1194.

Baumstark 1904: Anton Baumstark, *Der Bibelkanon bei Ibn Chaldûn*, in: «Oriens Christianus» 4, 393–398.

Beckwith 1985: Roger T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids.

Berti 2009: Vittorio Berti, *Vita e studi di Timoteo I († 823) patriarca cristiano di Baghdad*. *Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue*, Paris.

83 Ringrazio Chiara Barbati e Zhou Zhihuan per le proficue discussioni di alcune parti di questo lavoro. Una rilettura dello *Zunjing* alla luce della prassi liturgica siriaca è ora fornita da V. Bottanelli, *From Nicaea to Xi'an. Translating and adapting East Syrian Christianity in Tang China*, Tesi di perfezionamento in scienze religiose, Fondazione per le scienze religiose "Giuseppe Alberigo" (Bologna), 2024. Solo quando il volume era in avanzato stato di stampa sono venuta in possesso della nuova edizione francese commentata dei testi cristiani cinesi di epoca Tang curata da Alexis Balmont e non ho pertanto potuto tenerne conto in questo lavoro.

Berti 2011: Vittorio Berti, *Il ruolo delle scuole nelle comunità cristiane siro-orientali dopo la conquista araba della Mesopotamia. Tre linee di indagine a partire da una ricerca recente*, in: «Annali di Storia dell'Esegesi» 28, 241–250.

Billings 2004: Timothy Billings, *Jesuit Fish in Chinese Nets: Athanasius Kircher and the Translation of the Nestorian Tablet*, in: «Representations» 87, 1–42.

Blaudeau 2006: Philippe Blaudeau, *Zacharie le rhéteur, ou Alexandrie centre de gravité ecclésial en Orient*, in: Philippe Blaudeau (ed.), *Alexandrie et Constantinople (451–491)*, Paris, 581–617.

Brakke 2010: David Brakke, *A New Fragment of Athanasius's Thirty-Ninth Festal Letter. Heresy, Apocrypha, and the Canon*, in: «Harvard Theological Review» 103, 47–66.

Brock 1981: Sebastian P. Brock, *The resolution of the Philoxenian/Harclean problem*, in: Eldon J. Epp (ed.), *New Testament Textual Criticism: Essays in Honour of B. M. Metzger*, Oxford, 325–343.

Brock 1996: Sebastian P. Brock, *The 'Nestorian' Church: a lamentable misnomer*, in: «Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester» 79, 23–35.

Brock 2006: Sebastian P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway (NJ).

Camplani 2003: Alberto Camplani (ed.), Atanasio di Alessandria, *Lettere festali*; Anonimo, *Indice delle lettere festali*, Milano.

Casadei 2007a: Monica Casadei, *II canone neotestamentario in un documento siro-occidentale del IV secolo: la Didascalia di Addai*, in: Alberto D'Anna and Claudio Zamagni (eds.), *Cristianesimi nell'antichità: fonti, istituzioni, ideologie a confronto*, Hildesheim, 199–220.

Casadei 2007b: Monica Casadei (ed.), *Didascalia di Addai*, Magnano (BI).

Cöln 1908: Franz Cöln, *Ein merkwürdiger Bibelkanon*, in: «Oriens Christianus» 8, 453–457.

Cowell 1879: Edward B. Cowell, *The Northern Buddhist Legend of Avalokiteswara's Descent into the Hell Avîchi*, in: «The Indian Antiquary» 8, 250–252.

Dawood/Rosenthal 2015: Nessim J. Dawood (ed.) and Franz. Rosenthal (trans.), *Ibn Khaldûn*, *The Muqaddimah: An Introduction to History – Abridged Edition*, Princeton.

Deeg 2009: Max Deeg, *Contextualisation of the Jingjiao Documents of the Tang Period*, in: Dietmar W. Winkler and Li Tang (eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Wien, 140–141.

Dilley 2013: Paul C. Dilley, *Religious Intercrossing in Late Antique Eurasia: Loss, Corruption, and Canon Formation*, in: «Journal of World History» 24, 25–70.

Drake 1935: Francis S. Drake, *The Nestorian 'Gloria in Excelsis Deo'*, in: «The Chinese Recorder» 66, 293–294.

Drège 1991: Jean-Pierre Drège, *Les Bibliothèques en Chine au temps des manuscrits*, Paris.

Dunlop Gibson 1913: Margaret Dunlop Gibson (ed.), *The Commentaries on the New Testament of Isho'dad of Merv*, vol. IV, Cambridge.

Ferreira 2014: Johan Ferreira, *Early Chinese Christianity: The Tang Christian Monument and Other Documents*, Strathfield.

Forte 1996a: Antonino Forte, *A literary model for Adam: the Dhūta monastery inscription*, in: Pelliot 1996, 473–487.

Forte 1996b: Antonino Forte, *The Edict of 638*, in: Pelliot 1996, 349–373.

Galambos 2020: Imre Galambos, *Dunhuang Manuscript Culture*, Berlin.

Gallagher–Meade 2017: Edmon L. Gallagher and John D. Meade, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity. Texts and Analysis*, Oxford.

Goodspeed 1909: Edgar J. Goodspeed, *The Nestorian Tablet*, in: «The Biblical World» 33, 4, 218 and 279–282.

Hage 1988: Wolfgang Hage, *Syriac Christianity in the East. Lectures given at the St. Ephrem Ecumenical Institute, Kottayam in March 1986*, Kottayam.

Heimgartner 2019: Martin Heimgartner, *The Letters of the East Syrian Patriarch Timothy I. Scriptural Exegesis between Judaism, Christianity and Islam*, in: Georges Tamer, Regina Grundmann, Assaad Elias Kattan and Karl Pinggéra (eds.), *Exegetical Crossroads: Understanding Scripture in Judaism, Christianity and Islam in the Pre-Modern Orient*, Berlin–Boston, 47–60.

Jin 1979: Jin Naomici, *Keikyō hibun ikyō no kanji hyōki ni mieru saigaiteki yōso ni tsuite* [*On Iranian Elements in Nestorian Inscription and its Sutras*], in *The Society for Near Eastern Studies in Japan. Collected Papers for the Twenty-Fifth Anniversary of the Establishment of the Society for Near Eastern Studies in Japan*, Tokyo, 1979, 321–340 [*non vidi*].

Johnson 2018: Scott F. Johnson, *The Languages of Christianity on the Silk Roads and the Transmission of Mediterranean Culture into Central Asia*, in: Nicola Di Cosmo and Michael Maas (eds.), *Empires and Exchanges in Eurasian Late Antiquity*: *Rome, China, Iran*, *and the Steppe*, *ca. 250–750*, Cambridge, 206–219.

Kasai 2022: Yukiyo Kasai, *The Avalokiteśvara Cult in Turfan and Dunhuang in the Pre-Mongolian Period*, in: Yukiyo Kasai and Henrik H. Sørensen (eds.), *Buddhism in Central Asia II. Practices and Rituals. Visual and Material Transfer*, Leiden, 244–269.

Keevak 2008: Michael Keevak, *The Story of a Stele: China's Nestorian Monument and Its Reception in the West, 1625–1916*, Hong Kong.

Klimkeit 1991: Hans-Joachim Klimkeit, *Die Kenntnis apokrypher Evangelien in Zentral- und Ostasien*, in: Alois van Tongerloo and Søren Gieversen (eds.), *Manichaica selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, Leuven, 149–176.

Leurini 2018: Claudia Leurini (ed.), *Hymns in Honour of the Hierarchy and Community, Installation Hymns and Hymns in Honour of Church Leaders and Patrons. Middle Persian and Parthian Hymns in the Turfan Collection*, Turnhout.

Lieu 1983: Sam N. Lieu, *An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism – the Capita VII contra Manichaeos of Zacharias of Mitylene*, in: «Jahbuch f. Antike u. Christentum» 26, 152–218.

Lin 2020: Lijuan Lin, *On the Transmission of the Gloria in excelsis Deo: Remarks on the Daqin jingjiao sanwei mengdu zan* 大秦景教三威蒙度讃, in: *Überleben im Schatten: Geschichte und Kultur des syrischen Christentums. Beiträge des 10. Deutschen Syrologentages an der FU Berlin 2018*, Wiesbaden, 111–132.

Lin 2021: Lijuan Lin, *Preliminary Notes on the Syriac Version of the Legend of Saint George Found in Turfan*, in: Vittorio Berti and Chiara Barbati (eds.), *Iranianate and Syriac Christianity in Late Antiquity and Early Islamic Period*, Wien, 245–278.

Mak 2014: Bill M. Mak, *Yusi Jing – A treatise of "Western" Astral Science in Chinese and its versified version* Xitian yusi jing, in: «SCIAMVS» 15, 105–169.

Mali 2005: Franz Mali, *Le canon du Nouveau Testament chez les auteurs syriaques*, in: Aragione/Junod/Norelli 2005, 269–282.

Markschies 2005: Christoph Markschies, *Epoques de la Recherche sur le canon du Nouveau Testament en Allemagne: Quelques remarques provisoires*, in: Aragione/Junod/Norelli 2005, 11–34.

Marx 2014: Jacques Marx, *De la proto-sinologie à l'Aufklärung: la Prusse chinoise*, in: Marie Dollé and Geneviève Espagne (eds.), *Idées de la Chine au XIX^e^ siècle. Entre France et Allemagne*, Paris, 63–86.

Mather 1963: Richard B. Mather, *Wang Chin's "Dhūta Temple Stele Inscription" as an Example of Buddhist Parallel Prose*, in: «Journal of the American Oriental Society» 83, 338–359.

Mengozzi 2018: Alessandro Mengozzi, *Simon Magus and Simon Peter in Rome: the Sureth Version of a Late East-Syriac Hymn for the Commemoration of Saints Peter and Paul*, in: «Kervan» 22, 65–90.

Metzger 1987: Bruce M. Metzger *The Canon of the New Testament: its Origin, Development, and Significance*, Oxford.

Minov 2017: Sergey Minov, *Date and Provenance of the Syriac Cave of Treasures*, in: «Hugoye» 20, 129–229.

Moreland 2006: Milton C. Moreland, *The Twenty-Four Prophets of Israel Are Dead*: Gospel of Thomas *52 as a Critique of Early Christian Hermeneutics*, in: Jon M. Asgeirsson, April D. DeConick and Risto Uro (eds.), *Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*, Leiden, 75–91.

Moule 1930: Arthur C. Moule, *Christians in China Before the Year 1550*, London.

Nau 1913: François Nau, *L'expansion nestorienne en Asie*, in: «Annales du Musée Guimet» 40, 193–383.

Nicolini Zani 2006: Matteo Nicolini Zani, *La via radiosa per l'Oriente*, Magnano (BI).

Norelli 2004: Enrico Norelli, *Le statut des textes chrétiens de l'oralité à l'écriture et leur rapport avec l'institution au II^e^ siècle*, in E. Norelli (ed.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Actes du colloque organisé dans le cadre du programme plurifacultaire La Bible à la croisée des savoirs de l'Université de Genève, 11–12 avril 2002, Lausanne, 147–194.

Norelli 2005: Enrico Norelli, *Papias de Hiérapolis a-t-il utilisé un recueil "canonique" des quatre évangiles?*, in: Aragione/Junod/Norelli 2005, 35–85.

Norelli 2007: Enrico Norelli, *La notion de « mémoire » nous aide-t-elle à mieux comprendre la formation du canon du Nouveau Testament ?*, in: Philip S. Alexander and Jean-Daniel Kaestli (eds.), *Le canon des Ecritures dans les traditions juive et chrétienne*, Lausanne, 169–206.

Norelli 2010: Enrico Norelli, *Of Books and Bishops. The Second Century as a Key to the Processes that Led to a New Testament Canon*, in: «Zeitschrift für Religionswissenschaft» 18, 179–198.

Norelli 2012: Enrico Norelli, *Una pluralità limitata. Il rovesciamento di paradigma nel II secolo come base della formazione del canone neotestamentario*, in: Antonio Autiero and Marinella Perroni (a cura di), *La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro*, Bologna, 47–91.

Palmer 2001: Martin Palmer, *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*, New York.

Pelliot 1996: Paul Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, edited with supplements by Antonino Forte, Kyoto–Paris.

Pelliot/Chavannes 1913: Édouard Chavannes and Paul Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine (première partie)*, in: «Journal Asiatique», 191, 1, 99–199.

Pettazzoni 1957: Raffaele Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino.

Pirtea 2021: Adrian C. Pirtea, *The Syriac and Sogdian Prefaces to the Six Books on the Dormition of the Virgin Mary. Marian Traditions between the Eastern Mediterranean and Central Asia*, in: V. Berti and C. Barbati (eds.), *Iranianate and Syriac Christianity in Late Antiquity and Early Islamic Period*, Wien, 279–332.

Reck 2021: Christiane Reck, *The Sogdians and Their Religions in Turfan: Evidence in the Catalogue of the Middle Iranian Fragments in Sogdian Script of the Berlin Turfan Collection*, in: «Entangled Religions» 11, n.p.

Reis-Habito 1993: Maria Reis-Habito, *The Bodhisattva Guanyin and the Virgin Mary*, in: «Buddhist-Christian Studies», 13, 61–69.

Rost 1928: Leonhard Rost, *Zur Geschichte des Kanons bei den Nestorianern*, in: «Zeitschrift für die Neutestamentileche Wissenschaft», 27, 103–106.

Rothstein 1904: Gustav Rothstein, *Der Kanon Der Biblischen Bücher Bei Den Babylonischen Nestorianern Im 9./10. Jhdt.*, in: «Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 58, 634–663.

Saeki 1951: Yoshirō Saeki, *The Nestorian documents and relics in China*, Tokyo.

Salisbury 1853: Edward E. Salisbury, *On the genuineness of the so-called Nestorian monument of Singan-fu*, in: «Journal of the American Oriental Society», 3, 399 and 401–419.

Siker 1987: Jeffrey S. Siker, *The Canonical Status of the Catholic Epistles in the Syriac New Testament*, in: «Journal of Theological Studies» 38, 311–340.

Sims-Williams 1985: Nicholas Sims-Williams, *A Sogdian Version of the «Gloria in Excelsis Deo»*, in: Rika Gyselen (ed.), *Au carrefour des religions: mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Bures-sur-Yvette, 257–261.

Sims-Williams 1985: Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2 (With 207 Facsimiles on 95 Plates)*, Berlin.

Sims-Williams 1989: Nicholas Sims-Williams, *BIBLE v. Sogdian Translations*, in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 4, 2, Costa Mesa, 207, https://www.iranicaonline.org/articles/bible-v/?highlight=bible (seen 20.11.2025).

Sims-Williams 1991: Nicholas Sims-Williams, *Christianity. iii. In Central Asia and Chinese Turkestan; iv. Christian Literature in Middle Iranian Languages*, in: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 5, Costa Mesa, 330–335, http://www.iranicaonline.org/articles/christianity–iii; -http://www.iranicaonline.org/articles/christianity-iv (seen 12.6.2025).

Sims-Williams 2012: Nicholas Sims-Williams, *Iranian Manuscripts in Syriac Script in the Berlin Turfan Collection*, Stuttgart.

Sims-Williams 2014: Nicholas Sims-Williams, *Biblical and other Christian Sogdian texts from the Turfan Collection*, Turnhout.

Sims-Williams 2018: Nicholas Sims-Williams, *A Newly Identified Sogdian Fragment from the Legend of Saint George*, in: «DABIR» 6, 110–115.

Sims-Williams 2019: Nicholas Sims-Williams, *From Liturgy to Pharmacology: Christian Sogdian Texts from the Turfan Collection*, Turnhout.

Smith 1982: Jonathan Z. Smith, *Sacred Persistence: Toward a Redescription of Canon*, in: *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, 36–52.

Steimer 1992: Bruno Steimer, Vertex traditionis*: die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Berlin.

Stroumsa 2000: Guy G. Stroumsa, *Isaac de Beausobre Revisited: The Birth of Manichaean Studies*, in: Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann and Peter Zieme (eds.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, *Berlin*, *14.–18. Juli 1997*, Berlin, 601–612.

Sundermann 1988: Werner Sundermann, *Der Schüler fragt den Lehrer. Eine Sammlung biblischer Rätsel in soghdischer Sprache*, in: *A Green Leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*, Leiden, 173–186.

Takahashi 2009: Hidemi Takahashi, *Transcribed proper names in Chinese Syriac Christian documents*, Piscataway, NJ [originariamente in George A. Kiraz (eds.), *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, NJ, 2008, 631–662].

Takahashi 2013: Hidemi Takahashi, *On Some Transcriptions of Syriac Names in Chinese–Language Jingjiao Documents*, in: Li Tang and Dietmar W. Winkler (eds.), *From the Oxus River to the Chinese Shore: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Wien, 13–24.

Takahashi 2014: Hidemi Takahashi, *Transcription of Syriac in Chinese and Chinese in Syriac Script in the Tang Period*, in: Johannes den Heijer, Andrea B. Schmidt and Tamara Pataridze (eds.), *Scripts beyond Borders. A Survey of Allographic Traditions in the Euro–Mediterranean World*, Louvain, 329–349.

Takahashi 2018: Hidemi Takahashi, *Syriac Christianity in China*, in: Daniel King (ed.), *The Syriac World*, London, 625–652.

Takahashi 2021: Hidemi Takahashi, *Representation of the Syriac language in Jingjiao documents*, in: Samuel N. C. Lieu and Glen L. Thompson (eds.), *The Church of the East in Central Asia and China*, Turnhout, 23–92.

Tang 2004: Li Tang, *A Study of the History of Nestorian Christianity and its Literature in Chinese together with a New Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*, Frankfurt.

Thomassen 2010: Einar Thomassen (ed.), *Canon and Canonicity. The Scripture*, Copenhagen.

Thompson 2013: Glen L. Thompson, *How the Jingjiao Became Nestorian*, in: Li Tang and Dietmar W. Winkler (eds.), *From the Oxus River to the Chinese Shore: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Vienna, 417–439.

Tommasi 2014: Chiara O. Tommasi, *'Nestorians' on the Silk Road: Some Notes on the Stele of Xī'ān*, in: *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma, 645–669.

Tommasi 2021: Chiara O. Tommasi, *Early Christianity in the celestial empire: a foreign religion between acceptance and competition*, in: Geoffrey D. Dunn and Christine Shepardson (eds.), *Dealing with Difference Christian Patterns of Response to Religious Rivalry in Late Antiquity and Beyond*, Tübingen, 117–129.

Tommasi 2022: Chiara O. Tommasi, *Il cristianesimo cinese di epoca Tang: esempi lessicali tra diplomazia e traducibilità*, in Giuseppina Paola Viscardi (ed.), *Percorsi interdisciplinari della ricerca storico-religiosa sul mondo antico: temi, concetti, prospettive*, Bologna, 239–251.

Tremblay 2001: Xavier Tremblay, *Pour une histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires*, Wien.

Van Oort 2000: Johannes Van Oort, *On the Huguenot Isaac de Beausobre (1659–1738), Founding Father of Manichaean Studies: A Würdigung*, in: Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann and Peter Zieme (eds.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, *Berlin*, *14.–18. Juli 1997*, Berlin, 658–666 [rist. in *Mani and Augustine. Collected Essays on Mani, Manichaeism and Augustine*, Leiden 2019, 122–131].

Vööbus 1973: Arthur Vööbus, *Nouvelles sources de l'Octateuque clémentin syriaque*, in: «Le Muséon» 86, 105–109.

Walravens 2001: Hartmut Walravens, *Paul Pelliot (1878–1945): His Life and Works. A Bibliography*, Bloomimgton.

Wang/Lin 2018: Yuanyuan Wang and Wushu Lin, *Discovery of an Incantation of St. George in Ritual Manuscripts of a Chinese Folk Society*, in: «Monumenta Serica» 66, 115–130.

Wilmshurst 1990: David Wilmshurst, *The Syrian 'Brilliant Teaching'*, in: «Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society» 30, 44–74.

Wu 2000: Wu Qiyu (吴其昱), *Tángdài jǐngjiào zhī fǎwáng yǔ zūnjīng kǎo (*唐代景教之法王与尊经考*)*, *A Study on fawang and zunjing in Tang-Dynasty Jingjiao*, in: «*Dūnhuáng tǔlǔfān yán jiū (*敦煌吐鲁番研究*)*», «Journal of the Dunhuang and Turfan studies», 5, 13–58.

Xin 2020: Hou Xin, *Jesuiten und Inkulturationsbemühungen des Christentums in China*. *Die Abhandlung zur 'Nestorianischen Stele' von Emmanuel Diaz (1574–1659)*, Wien.

Zieme *et al*. 2022: Peter Zieme, György Kara and Liliya Tugusheva (eds.), *Avalokiteśvara-Sūtras. Edition altuigurischer Übersetzungen nach Fragmenten aus Turfan und Dunhuang*, Turnhout.

Part 3: **Pagan and Christian Poetry**

Stefano Briguglio

L'arte di amare (e di regnare): elegia erotica e modelli imperiali nell'*Epitalamio* di Claudiano per Onorio e Maria

1 Introduzione

Più di altri generi letterari l'elegia erotica esibisce tratti che la potrebbero accomunare all'insieme dei *libri inhonesti*, a giudicare per esempio dal destino a cui un'opera come l'*Ars amatoria* avrebbe fatto andare incontro il suo autore. E tuttavia questo è solo uno dei caratteri del genere: la sua evoluzione attraverso varie fasi della cultura latina mostra anzi molteplici prospettive di lettura, che rivelano la natura complessa e non univoca dell'elegia erotica. In questa sede vorrei illustrare una fase della metamorfosi di un genere che, come è stato mostrato da studi fondamentali di Gianpiero Rosati, dopo la stagione augustea va incontro a una progressiva ridefinizione che lo porta a lasciare traccia di sé in generi "altri" – come la tragedia e l'epica – facendosi così catalizzatore di inedite e fruttuose sperimentazioni letterarie (una delle cifre peculiari della produzione post-ovidiana).[1]

Andiamo con ordine. L'epitalamio di Claudiano per Onorio e Maria, composto nel 398[2] e accompagnato da quattro fescennini, ha attratto l'attenzione della critica da punti di vista differenti. Più volte, in particolare, è stato sottolineato il suo valore di documento che testimonia la complessa strategia di integrazione di Stilicone nella famiglia imperiale:[3] Isabella Gualandri ha individuato nel testo il delicato tentativo di legittimare una "dinastia stiliconiana".[4] Ma anche il ruolo di questo epitalamio nella produzione poetica tardoantica è cruciale: studi importanti

1 Cf. ad es. Rosati 1994; Rosati 1996; Rosati 2005; Barchiesi 2001.

2 Le nozze vennero celebrate probabilmente nel mese di febbraio: per una discussione del contesto storico, in cui la corte di Milano era impegnata nella guerra contro Gildone, cf. Cameron 1970, 98–102; Döpp 1980, 110–115; Horstmann 2004, 98–100; Gualandri 2010, 41–42.

3 Cf. ad es. Cameron 1970, 99: «The epithalamium [...] is highly charged politically. The propaganda themes are skilfully interwoven into the structure of the poem together with Venus and her band of Cupids and all the other traditional paraphernalia of the genre».

4 Gualandri 2010.

Nota: Una versione di questo contributo è stata presentata anche al Laboratorio di Filologia e Letterature classiche dell'Università di Firenze. Ringrazio gli organizzatori dell'incontro e quanti tra il pubblico mi hanno fornito spunti utili, in particolare Laura Aresi, Barbara Del Giovane, Rita Pierini, Giulio Vannini e Giovanni Zago. Le traduzioni dei testi citati sono da ritenersi mie salvo diverse specificazioni.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-011

sono stati dedicati al rapporto con il suo modello, l'epitalamio di Stazio per Stella e Violentilla (*Silv*. 1.2), che costituisce una innovativa sperimentazione in cui la poesia per nozze si innesta su un impianto encomiastico.[5] Con questo sottogenere di epitalamio (che sviluppa spunti "eroici" già presenti nell'epitalamio per Elena di Teocrito, ma forse già nel frammento di Saffo sulle nozze di Ettore e Andromaca),[6] Stazio sembra dunque rielaborare i motivi di dedica personale propri di componimenti nuziali (come ad esempio Catull. 61)[7] nell'ampia cornice epicheggiante di Catull. 64:[8] l'esito è un prodotto il cui intreccio di mito, toni epici e elogio degli sposi sarà individuabile ancora nel testo di Claudiano.[9] Prediligendo questo tipo di epitalamio, in più, Claudiano si inserisce in una tradizione che farà di lui un punto di riferimento per la poesia nuziale successiva, come mostrano, ad esempio, i componimenti di Sidonio Apollinare e di Venanzio Fortunato.[10]

Un testo ricchissimo, dunque, che si può analizzare da più angolazioni: in questa sede vorrei concentrarmi sulla tensione tra i generi letterari (epico–encomiastico e elegiaco) di cui esso si sostanzia, e mostrare come questa tensione sia ricca di implicazioni anche per il discorso panegiristico.

È proprio il modello staziano, io credo, che autorizza a studiare l'epitalamio di Claudiano anche da una prospettiva che tenga conto del dialogo tra generi letterari. Dico cose note: la critica più recente, infatti, ha letto *Silv.* 1.2 come una tappa nella carriera poetica di Stella, che abbandona l'elegia erotica praticata fino a poco tempo prima per convolare a nozze regolari con una rispettabile matrona.[11] Al catalogo di divinità che fanno da corteggio agli sposi si aggiunge anche Elegia in persona, che tenta di mascherare la sua zoppia (segno di irregolarità metrica e etica) per uniformarsi al nuovo contesto matrimoniale cantato da Stazio e promosso dalla politica domizianea di morigeratezza. L'elegia erotica, genere potenzialmente destabilizzante e "disordinato", viene così ricondotta all'ordine

5 Cf. per tutti Pavloskis 1965; Gualandri 1968, 7–16 (con attenzione alla trattatistica retorica); Pederzani 1995, 27–28.

6 Cf. Guipponi-Gineste 2004, 273; su Sapph. fr. 44 V. cf. Neri 2020 *ad loc*.; Contiades-Tsitsoni 1990, 102–109; Ferrari 2007, 124–128; sulla natura epico-narrativa di Theocr. 18 (e i suoi legami con Sapph. 44 V.) Horstmann 2004, 22–27.

7 Natura parzialmente analoga ha, seppur in contesto diverso, il canto nuziale intonato dal coro in Sen. *Med*. 56–115 (su cui cf. Perutelli 1989): alla descrizione del rito sacro (vv. 56–74) seguono l'elogio della bellezza degli sposi e le esortazioni a Imeneo.

8 Su Catull. 64 come epitalamio cf. Fernandelli 2012, 98–121; su Catull. 64 e l'epitalamio claudianeo, cf. Fernandelli 2013, 93–94.

9 Cf. Morelli 1910; panoramica in Horstmann 2004, 316–322; per Sidonio e Claudiano cf. ad es. Filosini 2014, 29–36.

10 Cf. ad es. Pavloskis 1965; Frings 1975, 12–13; Roberts 1989.

11 Cf. Rosati 1999; Bessone 2018a, 17–19.

nella regolare cadenza degli esametri; della tradizionale sregolatezza delle precedenti generazioni di elegiaci sembra rimasto ben poco, e recentemente Gianpiero Rosati ha accostato questo testo alla decima ecloga virgiliana dove ha luogo una analoga riflessione su confini, potenzialità e limiti di due generi messi a confronto.[12] Un simile approccio non pare estraneo all'epitalamio di Claudiano: anche se Elegia non partecipa direttamente alle nozze di Onorio e Maria, la sua presenza, in tensione con l'impianto epicheggiante e panegiristico del testo, è pervasiva e integrata in un epitalamio funzionale al disegno politico stiliconiano, e che delinea anche un modello imperiale per entrambi gli sposi.

La tensione fra generi di segno opposto emerge fin dalla *praefatio* in distici elegiaci, luogo per eccellenza deputato alle riflessioni metapoetiche.[13] Claudiano sfrutta un *topos* mitico già prescritto da Menandro retore per introdurre gli epitalami, le nozze di Peleo e Teti,[14] e mette in scena Tersicore che guida le danze e suona la lira (*praef.* 9–10): *Terpsichore facilem lasciuo pollice mouit* / *barbiton et molles duxit in antra choros*, («Tersicore con pollice voluttuoso pizzicò senza difficoltà la sua lira e condusse i languidi cori nell'antro»). La sua arte piace agli dèi e a Giove stesso, ma non ai Fauni e ai Centauri, critici severi.[15] Interviene dunque Febo in persona, che con la sua lira intona un canto epico (vv. 17–20): *tum Phoebus, quo saxa domat, quo pertrahit ornos,* / *pectine temptauit nobiliore lyram:* / *uenturumque sacris fidibus iam spondet Achillem,* / *iam Phrygias caedes, iam Simoenta canit*, («Allora Febo saggiò la sua lira con plettro più nobile, quello con cui doma i sassi e trascina gli orni: già con le sue sacre corde promette l'arrivo di Achille, già canta le stragi frigie e il Simoenta»).

12 Cf. Rosati 2020.

13 Cf. Perrelli 1992, 139–149; Felgentreu 2004, 215–218; Pelttari 2014, 55–59. Analisi approfondita della *praefatio* in Fernandelli 2013.

14 Cf. Men. Rhet. 3.400, che raccomanda un *exemplum* di nozze mitiche per introdurre l'epitalamio; Gualandri 1968, 11–12; Horstmann 2004, 89 (natura simile potrebbe aver avuto anche Sapph. fr. 44 V.: cf. Ferrari 2007, 127–128, con bibliografia); Fernandelli 2013, 95, sottolinea la necessità di adattare la scena mitica a un matrimonio romano, un problema non estraneo già a Catull. 64. Anche nella *praefatio* all'epitalamio per Ruricio e Iberia Sidonio menzionerà le nozze di Peleo e Teti (ma tutto il testo è modellato direttamente sulla *praefatio* di Claudiano: cf. Filosini 2014, 71–77).

15 Cf. vv. 11–14 *carmina nec superis nec displicuere Tonanti,* / *cum teneris nossent congrua uota modis.* / *Centauri Faunique negant; quae flectere Rhoeton,* / *quae rigidum poterant plectra mouere Pholum?* («I canti non dispiacquero agli dèi né al Tonante: sapevano che i voti espressi erano adatti ai dolci ritmi. I Centauri e i Fauni invece lo negano; quale plettro avrebbe potuto piegare Reto o commuovere il rigido Folo?»). Il testo tuttavia non è sicuro, perché al v. 13 al posto di *Centauri* è attestata anche la variante *at satyri* (respinta dalla maggior parte degli editori); discussione del problema in Frings 1975 *ad loc.*; Perrelli 1985, 125–129; Felgentreu 2004, 89. Sul ruolo di Fauni e Centauri nella *praefatio* cf. anche Fernandelli 2013, 105–107.

Si tratta di versi programmatici importanti, in cui parte della critica ritiene che Claudiano abbia tematizzato l'opposizione tra i suoi fescennini (apprezzati da molti, ma non dai critici più severi) e l'epitalamio solenne di impianto mitico ed epicheggiante.[16] I Fauni e i Centauri sarebbero così i detrattori di Claudiano,[17] che si mostrano ostili al contenuto dei fescennini – pur graditi invece alla corte. Questa lettura è certo molto plausibile, ma credo che le obiezioni sollevate da Charlet colgano nel segno.[18] Sarebbe difficile, infatti, scorgere un riferimento ai crudi fescennini[19] nei versi dedicati alla danza di Tersicore. Non solo i *teneri modi* (v. 12) male si accordano con lo slancio mordace dei fescennini (che non si vede, fra l'altro, come possano aver turbato i rudi Fauni e i Centauri), ma inoltre lessico e immagini dei vv. 9–10 rimandano piuttosto a un tipo di poesia *mollis*, a cui si contrappongono i toni della seconda parte della *praefatio*. È forse possibile, quindi, che le rimostranze dei critici severi non siano dirette contro i fescennini, ma più in generale contro un tipo di poesia "troppo dolce".[20] Già R. Perrelli aveva posto l'accento sul barbito (v. 10), strumento associato anche alla lirica erotica di Saffo, e soprattutto sull'immagine della Musa che guida i *molles chori* negli *antra* (per cui già Birt richiamava Prop. 2.34.41–42, a cui si può aggiungere il proemiale Prop. 3.1.1–5):[21] i *chori*, il motivo poetologico dell'antro e il tocco lascivo della Musa, in-

16 Cf. ad es. Birt 1872, xxxviii; Frings 1975; Döpp 1980, 128; Felgentreu 2004, 88; cf. anche Wasdin 2014, 49 n. 4. L'importanza programmatica di questi versi è confermata da Apollo. Se infatti il dio era assente alle nozze di Peleo e Teti (cf. Catull. 64.298–302), Claudiano recupera il racconto di Hom. *Il.* 24.63 e Pind. *Nem.* 5.41 in cui Apollo figura tra i partecipanti (cf. anche Aesch. fr. 350, 7 Radt). La sua «presenza di cantore vaticinante esalta e giustifica, proiettandola sul piano mitico, la presenza e la funzione del poeta stesso alle nozze di Onorio» (Gualandri 1968, 12). Sulla unitarietà del ciclo nuziale composto dalla *praefatio*, dall'*epitalamio* e dai *fescennini* cf. Fernandelli 2013.

17 Allegoria di difficile comprensione: per le possibili interpretazioni cf. Frings 1975 *ad loc.*; Felgentreu 2004, 88–91.

18 Cf. Charlet 2000, 173 (che rimanda a Sid. Apoll. *Carm.* 10.21–22); Guipponi-Gineste 2004, 274; Wasdin 2014, 49–50; discussione delle posizioni della critica in Fuoco 2013, 20–27. Per il nesso elegiaco *teneri modi* Charlet 1995, 127, rimanda a Ov. *Am.* 2.1.4: cf. anche Fernandelli 2013, 102 (che intepreta i vv. 11–14 come riferimento ai fescennini; cf. anche 107–109). Un ulteriore problema è se i fescennini fossero recitati prima (così la maggior parte dei critici, almeno fin dal commento di Gesner nel 1759) o dopo (cf. Guipponi-Gineste 2004) l'epitalamio.

19 Il *dicax* […] *fescenninus* di Sen. *Med.* 113.

20 Cf. Guipponi-Gineste 2004, 275.

21 Discussione dei passi in Perrelli 1985, 123–124.

somma, sembrano suggerire la mollezza elegiaca[22] a cui i critici preferiscono un diverso tipo di celebrazione nuziale che guardi piuttosto al modello epicheggiante di Catullo 64 (attraverso la mediazione di Stat. *Silv*. 1.2).

Anche a prescindere dalla complessa discussione sulla natura del canto di Tersicore, credo che sia dunque evidente l'opportunità di concentrarsi sul discorso programmatico della *praefatio*, che tematizza anzitutto una contrapposizione tra forme poetiche diverse.[23] Una contrapposizione gerarchica, come ha sottolineato ancora Perrelli: alla Musa che suona il barbito si contrappone Apollo in persona, che con miglior plettro suona la lira e intona un canto epico che ha per oggetto le future imprese di Achille sulla piana di Troia (al dio è così attribuito, nota Marco Fernandelli, il canto che in Catull. 64 era stato intonato dalle Parche).[24]

Come suggerisce già la *praefatio*, dunque, una cifra peculiare dell'epitalamio sarà il dialogo tra generi letterari diversi. Diversi ma non inconciliabili: una lezione che, nel solco della poesia post-ovidiana, già Stazio aveva messo a frutto nell'*Achilleide*, in cui le spinte centrifughe dell'elegia erotica non avevano avuto bisogno di essere 'addomesticate' (come nell'epitalamio per Stella e Violentilla), ma erano parte integrante del processo pedagogico volto alla formazione del giovane Achille. Eros e guerra, elegia ed epica non si escludono a vicenda, ma si integrano e si arricchiscono: è questa una peculiarità letteraria dell'*Achilleide*, epos che rappresenta anche così una nuova tappa nella prosecuzione del genere elegiaco.[25] La sfida tutta ovidiana di una convivenza tra poli apparentemente opposti trova la sua piena realizzazione soprattutto in quanto ci resta del secondo poema di Stazio;[26] lettore raffinato dei suoi modelli, Claudiano si inserisce in questa tradizione e ne scrive un nuovo capitolo nell'epitalamio per Onorio e Maria.

22 Anche in Prop. 2.34.87 Catullo è definito *lasciuus*: «non è da escludere che di questo richiamo alla poesia catulliana si sia ricordato Claudiano nel descrivere Tersicore che suona il barbito *lascivo pollice*» (Perrelli 1985, 124). Sulla mollezza elegiaca del canto cf. anche Fuoco 2013, 22; Perrelli, dopo aver discusso i tratti elegiaci del canto di Tersicore, ritiene comunque che questo alluda comunque ai fescennini e non ad altre composizioni poetiche più "molli".

23 Per una riflessione sui generi letterari in Claudiano cf. ad es. Ware 2012, 58–66.

24 Cf. Fernandelli 2013, 112.

25 «Nel poema di Stazio […] i due universi di valori non sono più reciprocamente esclusivi: seppur prevalente, la dimensione eroica di Achille non preclude lo spazio per quelle esperienze erotico-sentimentali che la tradizione post-omerica aveva attribuito all'"eroe più bello fra gli Achei"» (cf. Rosati 1999, 265); cf. Bessone 2002.

26 Sulla tensione tra amore e guerra nel mito di Achille a Sciro cf. Rosati 1994; Rosati 1999, 147–152; Barchiesi 2001, 331–332; Fantuzzi 2012, 21–97.

2 Modelli ero(t)ici per il giovane Onorio

L'introduzione dell'*Achilleide* nel discorso non è casuale: come è stato visto, infatti, l'attacco dell'epitalamio (dopo la *praefatio* in cui il mito delle nozze sul Pelio evoca già suggestioni staziane)[27] equipara i primi sospiri di Onorio a quelli di Achille a Sciro, e sembra da subito riproporre al lettore lo stesso problematico rapporto generico tra epica ed elegia erotica.[28] Così, Onorio è tormentato dall'amore per Maria (vv. 1–4):

> Hauserat insolitos promissae uirginis ignes
> Augustus primoque rudis flagrauerat aestu.
> Nec nouus unde calor nec quid suspiria uellent
> nouerat incipiens et adhuc ignarus amandi.
>
> L'imperatore aveva assorbito il fuoco d'amore (per lui insolito) per la vergine promessa e, inesperto, era arso dalla sua prima fiamma. Era la sua prima volta, ancora era ignaro d'amore, e non sapeva da dove venisse quel calore mai provato, né cosa significassero quei sospiri.

come il giovane Achille alla vista di Deidamia (Stat. *Ach.* 1.303–306):

> … totisque nouum bibit ossibus ignem.
> Nec latet haustus amor, sed fax uibrata medullis
> in uultus atque ora redit lucemque genarum
> tingit et impulsam[29] tenui sudore pererrat.
>
> … un fuoco ignoto gl'invase a fondo le ossa. Né l'amore assorbito rimane nascosto, ma la fiamma entratagli nelle midolla gli torna fuori sul volto e gli accende le gote, su cui si diffonde in un velo di lieve sudore. (trad. Rosati)

La novità dell'esperienza erotica (descritta con una variazione sul motivo virgiliano del "bere l'amore")[30] accomuna i due giovani, e il paragone verrà infine esplicitato più avanti (vv. 16–19):

> Scyria sic tenerum uirgo flammabat Achillem
> fraudis adhuc expers bellatricesque docebat
> ducere fila manus et, mox quos horruit Ide,
> Thessalicos roseo pectebat pollice[31] crines.

27 Cf. Fernandelli 2013, 105.

28 Cf. Frings 1975, *ad loc.*; Coombe 2018, 166–168; cf. anche 161–162.

29 Seguo il testo stabilito da Dilke: cf. Uccellini 2012; McNelis 2024 *ad loc.* per una discussione della variante *impulsum*.

30 Cf. Uccellini 2012 *ad* Stat. *Ach.* 1.303 che rimanda a Verg. *Aen.* 1.749.

31 L'immagine di Deidamia che, come un'artista, cura con il pollice le chiome di Achille ha chiare ascendenze staziane: anche per questo è preferibile *pollice* a *pectine* (cf. Frings 1975 *ad loc.*).

> Così la vergine di Sciro (che ancora non conosceva l'inganno) infiammava d'amore il tenero Achille, e insegnava alle sue mani di guerriero a filare, e pettinava col roseo pollice i capelli dell'eroe tessalo – capelli per cui di lì a poco l'Ida rabbrividì di paura.

Achille è dunque paradigma mitico di Onorio e la formazione del giovane augusto è esemplata su quella dell'eroe. Si tratta di un tema caro a Claudiano, che anche altrove, nei panegirici per Onorio, vi insisterà, con puntuali allusioni proprio ai passi staziani più memorabili sulla *paideia* di Achille.[32] Colgono nel segno, pertanto, letture recenti dell'epitalamio che insistono sulla formazione del giovane, che da innamorato sospiroso (e quasi effeminato?) diventa un uomo "completo", capace, canta il quarto fescennino,[33] di rivelarsi tale con i fatti alla propria sposa – proprio come aveva fatto Achille con Deidamia in Stat. *Ach*. 1.640–660.

Tuttavia, pari attenzione meritano anche gli spunti poetologici di questa sezione. Il modello erotico/eroico di Achille è certo funzionale al discorso panegiristico, ma in più permette a Claudiano di confrontarsi con il dialogo complesso tra tensioni eroiche e tensioni elegiache di cui si sostanzia l'*Achilleide*. Se infatti la similitudine paragona Onorio a un Achille istruito nella tessitura da Deidamia e con le chiome ben acconciate, quegli stessi versi lasciano presagire anche il futuro bellico dell'eroe, giustapponendo con effetto stridente i *fila* e le *bellatrices manus*, l'orrore dell'Ida e il roseo pollice della fanciulla. Un intreccio inestricabile (che era già nell'apostrofe dell'*Ars* ad Achille travestito)[34] che chiede di essere apprez-

32 Cf. Parkes 2005; Coombe 2018, 159–171.

33 Cf. ad es. vv. 25–29 *amplexu caleat purpura regio* / *et uestes Tyrio sanguine fulgidas* / *alter uirgineus nobilitet cruor.* / *Tum uictor madido prosilias toro* / *nocturni referens uulnera proelii* («La porpora sia ardente del regale amplesso e un altro sangue, verginale, nobiliti le coltri splendenti di sangue tirio. Allora balza vittorioso dal madido letto riportando le ferite della battaglia notturna», trad. Fuoco), con Fuoco 2013; sulla maturazione di Onorio cf. Wasdin 2014.

34 Cf. Ov. *Ars* 1.689–696 *quid facis, Aeacide? Non sunt tua munera lanae;* / *tu titulos alia Palladis arte petas.* / *Quid tibi cum calathis? Clipeo manus apta ferendo est.* / *Pensa quid in dextra, qua cadet Hector, habes?* / *Reice succinctos operoso stamine fusos;* / *quassanda est ista Pelias hasta manu.* / *Forte erat in thalamo uirgo regalis eodem;* / *haec illum stupro comperit esse uirum* («Che fai, nipote di Èaco? Non è affar tuo la lana: / da un'altra arte di Pallade avrai il tuo titolo di gloria. / Che fai con i cestini da lavoro? Adatto è il tuo braccio allo scudo. / Perché tieni la lana da filare nella destra che abbatterà Ettore? / Getta via quei fusi avvolti dal filo laborioso: / la lancia del Pelio deve brandire la tua mano. / Nello stesso letto si trovava a giacere la figlia del re: / fu lei che, subendo violenza, s'accorse che l'ospite era un uomo», trad. Pianezzola); sulle attività femminili di Achille travestito cf. Heslin 2005, 145–152; Bessone 2022, 90–93.

zato nella sua complessità, in cui aspetti diversi si ri-definiscono a vicenda, si correggono, si integrano, ma non si escludono.

Lo mostra anche il ritratto di Onorio innamorato, in cui l'inesperienza erotica del futuro sposo è descritta con versi esemplati sul proemio dell'*Ars* ovidiana. *Nec nouus unde calor, nec quid suspiria uellent* / *nouerat incipiens et adhuc ignarus amandi* allude infatti all'attacco del poemetto (Ov. *Ars* 1.1–2): *si quis in hoc artem populo non nouit amandi,* / *hoc legat et lecto carmine doctus amet* («Se qualcuno, tra i miei concittadini, non conosce l'arte dell'amore, / legga questi miei versi, e solo allora avrà la competenza per amare», trad. Pianezzola). L'ignoranza in materia d'amore (*nec nouerat ~ non nouit*), la *clausula adhuc ignarus amandi* ricalcata su *non nouit amandi* fanno di Onorio il destinatario ideale dei precetti erotici – e non è casuale che nei versi proemiali Ovidio rimandi proprio alla formazione del giovane Achille (vv. 11–17), in un confronto "inclusivo" tra Cupido e l'eroe (v. 18 *saeuus uterque puer, natus uterque dea*, «tutti e due fanciulli tremendi, tutti e due figli di una dea», trad. Pianezzola).[35] In preda all'amore, Onorio dimentica la passione virile per la caccia (un'attività che Ov. *Rem*. 199–204 descrive utile contro la passione erotica), sceglie i gioielli da donare alla sua sposa e si lamenta della lentezza degli astri nel far giungere il giorno delle nozze[36].

E tuttavia il monologo del giovane tende da subito a escludere "derive elegiache" potenzialmente pericolose (vv. 23–28):

> non ego luxuriem regum moremque secutus
> quaesiui uultum, thalamis[37] ut nuntia formae
> lena per innumeros iret pictura penates;
> nec uariis dubium thalamis lecturus amorem
> ardua commisi falsae conubia cerae,
> non rapio praeceps alienae foedera taedae.
>
> Io non ho seguito il comportamento sfrenato cui sono avvezzi i re chiedendo un'immagine di lei, così che un ritratto, messaggero di bellezza per le mie nozze, andasse come una mezzana di casa in casa; né, per scegliere un amore incerto tra letti diversi, mi sono affidato a

35 Cf. Hollis 1977, *ad loc*. L'inesperienza erotica può accomunare inoltre Onorio a *pueri* mitici riottosi all'amore (come ad esempio Ermafrodito in Ov. *Met*. 4.330 *nescit enim quid amor*), con la differenza che nell'epitalamio il giovane desidera invece contrarre nozze regolari.

36 Cf. ad es. Stat. *Silv*. 1.2.217–218 e i passi citati da Frings 1975, *ad loc*. Nello specifico, però, lessico e immagine rimandano a Stat. *Theb*. 1.315–316, dove il *topos* della lentezza degli astri è riscritto in chiave politica e suggerisce la passione erotica di Polinice per il trono (cf. Briguglio 2017, *ad loc*.). Claudiano sembra qui riportare l'immagine al suo originario contesto elegiaco, quasi ripulendola dell'ossessione per il potere che contraddistingue Polinice.

37 Al v. 24 la maggioranza dei testimoni legge *thalamis* (ripetuto poi al v. 26) contro *tabulis* (accolto dal solo Hall): discussione in Frings 1975; Charlet 2000, *ad loc*.

> una tavoletta di cera menzognera per un'unione così importante; non mi precipito a rapire la sposa legata a un altro.

Le parole con cui Onorio promuove il suo comportamento morigerato hanno trovato possibili echi storici: esse biasimerebbero Arcadio (che aveva scelto la sua sposa Eudossia attraverso un ritratto),[38] e forse anche quei predecessori imperiali che, come lo stesso Augusto, avevano sottratto le loro spose ai primi mariti.[39] Tuttavia, è difficile non cogliere il *côté* elegiaco di questi versi in cui si susseguono ritratti dell'amata, la fama della sua bellezza, *cerae*, talami e *taedae*: si tratterà solo di correggere possibili derive, come Onorio stesso ha cura di fare negando la sua propensione a ricorrere a simili mezzi e sottolineando invece la liceità delle sue aspirazioni matrimoniali. In particolare, i vv. 24–25, che rifiutano il *topos* dell'innamoramento a distanza, non solo declassano la *pictura-nuntia* al ruolo di *lena*, ma sembrano quasi alludere per contrasto alla più celebre coppia di amanti irregolari, Paride e Elena; in un contesto erotico, il motivo della *fama* come *nuntia formae* (qui variato dalla *pictura* della donna)[40] si legge nell'epistola di Paride (Ov. *Her*. 16.36–38):

> [...] te prius optaui quam mihi nota fores;
> ante tuos animo uidi quam lumine uultus;
> prima tulit uulnus nuntia fama mihi.

> [...] te ho desiderato prima ancora di conoscerti. Ho visto il tuo volto con la mente prima che con gli occhi; la fama fu la prima messaggera del tuo volto. (trad. Rosati)

Il meccanismo dell'innamoramento per sentito dire (perno della fenomenologia erotica ovidiana)[41] si trasforma nella sua versione visiva ed è respinto da Onorio, che poco oltre negherà ulteriormente una sua assimilazione a Paride: *non rapio praeceps alienae foedera taedae*. A questa sezione così densa di motivi appartenenti al milieu elegiaco si contrappone la legittimità delle nozze con Maria: *sed quae sponsa mihi pridem patrisque relicta* / *mandatis uno materni sanguinis ortu* /

38 Cf. Zos. 5.3.1–3 (il fatto è presentato come una manovra di Eutropio, che favorì le nozze del giovane con Eudossia); su questa possibile critica di Onorio al fratello cf. Cameron 1970, 53; Charlet 2000, 175; Clauss 2002, 394–395 (che rimanda a *Collectio Avellana* 38 = *CSEL* 35.1.85–86); Horstmann 2004, 120. Hans 1988 (spec. 36–44) discute il carattere "orientale" di questa *Brautschau*, contrapponendolo al comportamento di Onorio (a p. 39 si evidenzia la corrispondenza tra le azioni matrimoniali scorrette rifiutate dall'imperatore e quelle, appropriate, da lui messe in atto).

39 Cf. v. 28, con Frings 1975, *ad loc*.

40 Per la clausola *nuntia formae* cf. Lucr. 6.77 (sulla percezione degli dèi da parte degli uomini). Più importante, in Lucr. 4.1033, i *simulacra* sono detti *nuntia praeclari uultus pulchrique colori*, «messaggeri di uno splendido volto e di un bel colorito», in un contesto legato alla seduzione visiva esercitata dall'immagine: proprio ciò che Onorio esclude nelle sue parole.

41 Cf. spec. Rosati 2022, 33–34, con discussione del modello esiodeo.

communem partitur auum («ma quella che da tempo mi è stata promessa e lasciata per ordine di mio padre, e che per parte di madre condivide con me un antenato comune e una medesima origine»).[42] I tecnici *sponsa*, *mandatis patris*, *sanguinis ortu*, che sottolineano l'opportunità politica e dinastica dell'unione, non lasciano dubbi: Onorio può essere un principe innamorato, ma il suo dovere sa fin dove si possono spingere i confini del suo universo elegiaco, quale tradizione amatoria possa essere seguita e quale rifiutata.

Fin dall'inizio dell'epitalamio, dunque, si delinea un modello imperiale per Onorio (quello del giovane Achille e della sua maturazione) che si sostanzia anche di un discorso poetologico su epica ed elegia, capaci di correggersi e integrarsi – in ultima analisi di arricchirsi reciprocamente.[43] Per questo è importante evidenziare i tratti "elegiaci" di Onorio innamorato (presentato in *Fesc.* 1 come oggetto del desiderio, bello e casto come Ippolito, insidiato dalle ninfe)[44], tenendo però presente, che, almeno negli auspici di Claudiano, il giovane sarà capace di rivelarsi *uir* innamorato e insieme degno emulo di Teodosio e Stilicone.

Il giovane Onorio, dunque, ha il suo paradigma mitico in Achille innamorato e travestito, ma con la consapevolezza che l'indole bellica dell'eroe e la sua virilità non tarderanno a manifestarsi:[45] la sfera elegiaca non esclude la sfera epica ed encomiastica. La messa a punto più problematica di questa lezione risale, in ultima analisi, alla logica "congiuntiva" dell'elegia amorosa ovidiana, in cui i poli antitetici dell'impegno e del disimpegno, dell'integrazione e dell'opposizione pos-

42 Vv. 29–31. Cf. Hans 1998, 39–41. Sulla strategia politica dell'attribuzione delle nozze a Teodosio e non a Stilicone cf. Cameron 1970, 99–100; Fernandelli 2013, 94–95. Cf. anche Fargues 1933, 79–80 sulla presunta insistenza di Onorio nell'affrettare le nozze (vv. 20–45): forse un tentativo di replicare alle perplessità sollevate dalla giovanissima età dei due sposi.

43 La tensione tra i due generi letterari potrebbe essere segnalata anche da un marcatore di derivazione ovidiana, il riso di Amore dopo il lamento di Onorio (v. 47, *risit Amor*). Secondo Coombe 2018, 156–158; 178 il gesto sottolinea la "comic light" dell'epitalamio; Amore ride di un Onorio effeminato, quasi un personaggio da commedia: sarebbe messa così in risalto l'immaturità del giovane e la necessità della reggenza di Stilicone. Il passo, però, si potrebbe anche confrontare con Ov. *Am.* 1.1.3–4, *risisse Cupido* / *dicitur atque unum surripuisse pedem*, («si dice che Cupido / abbia sorriso e sottratto ad esso un piede», trad. Canali), dove il riso di Cupido precede il furto di un piede: un luogo programmatico che tematizza la tensione fra due generi letterari opposti, forse in parte analoga a quella che caratterizza l'epitalamio claudianeo.

44 *Fesc.* 1.18–24 (e Virbio-Ippolito è citato non a caso al v. 17); cf. Wasdin 2014, 54 (e n. 26).

45 Sulla possibile confusione di generi sessuali che riguarda Onorio innamorato cf. Coombe 2018, 159–171.

sono coesistere, come ha mostrato Mario Labate.[46] La retorica congiuntiva ovidiana è espressione di una proposta culturale profondamente radicata in una fase del regime augusteo: tuttavia le implicazioni letterarie che essa porta con sé, a livello di interazione fra generi diversi, rappresentano una direttrice lungo la quale si sviluppa gran parte della poesia imperiale – come mostra ancora in età tardoantica l'epitalamio di Claudiano.

Più avanti il poeta tornerà a insistere sull'immagine di Onorio come giovane Achille che, colpito dalla bellezza della fanciulla, è paragonato a un puledro alle prese con il primo amore. Al *sonipes* di *Hon. Mar*. 289–294 (*nobilis haud aliter sonipes, quem primus amoris* / *sollicitauit odor, tumidus quatiensque decoras* / *curuata ceruice iubas Pharsalia rura* / *peruolat et notos hinnitu flagitat amnes* / *naribus accensis; mulcet fecunda magistros* / *spes gregis et pulchro gaudent armenta marito* («non diversamente un nobile destriero, eccitato dai primi profumi d'amore, si gonfia, scuotendo la bella criniera sul collo piegato, vola al galoppo per i campi di Farsalo, con le froge in fiamme nitrisce e reclama i fiumi a lui ben noti. La speranza di una discendenza conforta i mandriani e gli armenti si compiacciono di uno stallone così bello»), corrisponde il torello di *Ach*. 1.313–315 (*ut pater armenti quondam ductorque futurus,* / *cui nondum toto peraguntur cornua gyro,* / *cum sociam pastus niueo candore iuuencam* / *aspicit, ardescunt animi primusque per ora* / *spumat amor, spectant hilares obstantque magistri* («Come il giovane toro, che sarà un giorno padre e capo del branco, e cui le corna non compiono ancora un giro completo, quando al pascolo vede compagna una giovenca candida come la neve, gli divampa un fuoco nel petto e il primo amore gli fa schiumare la bocca di bava: lo guardano allegri i pastori e gli chiudono il passo», trad. Rosati).[47] Stazio esplicita un

46 Cf. Labate 1984, spec. 37–64; 90–97. La proposta ovidiana ha alle spalle alcuni precedenti come la riflessione di Properzio sulle potenzialità encomiastiche dell'elegia, una delle novità più sorprendenti del suo quarto libro (cf. ad es. 4, 6); sul rapporto tra elegia erotica ed encomiastica, cf. per tutti Fedeli 2021, xxxv–xlii. Del resto, anche nella raccolta delle *Bucoliche* Virgilio aveva fatto convivere con temi più leggeri (come l'eros) i più impegnati argomenti panegiristici (cf. Cucchiarelli 2012, 237–242), e simili accostamenti erano stati esperiti anche da Tibullo (2.5) e Orazio (cf. ad es. *Carm*. 3.14). Va rilevato però che la cifra peculiare della mossa di Ovidio è mostrare che non c'è più «tensione ormai, e neppure semplice giustapposizione tra sfera civile e sfera privata [...] i due mondi non sono ora fra loro contrastanti, inconciliabili; ci viene suggerito un accordo fra essi, un rapporto di solidarietà: l'uno non è senza l'altro, sono anzi due lati della stessa realtà» (Labate 1984, 50). Aggiungerei anche che in casi come il libro bucolico o Prop. 4.6, si tratta di componimenti *diversi* di una stessa raccolta che affrontano temi di impegno differente; l'elegia ovidiana presenta invece la conciliazione tra i due (apparenti) opposti in uno stesso testo.

47 Frings 1975, 82–83, discute i punti di contatto fra i due testi. Aggiungerei che al v. 291 di Claudiano i *Pharsalia rura*, oltre ad alludere alla terra nutrice di rinomati cavalli, possono suggerire al lettore le *Pharsaliae niues* di *Ach*. 1.152, in dialogo ancora con Catull. 64.37 (anche per il trattamento prosodico dell'aggettivo: sul problema cf. Heslin 1997).

dettaglio "politico" rilevante, indicando nel torello il futuro *pater armenti* e *ductor*: un elemento essenziale anche per il discorso panegiristico di Claudiano, che paragona Onorio a un *sonipes nobilis* che fa nutrire speranze di discendenza nel suo armento. Tanto Achille quanto Onorio, insomma, sono eroi innamorati: ma se il lettore conosce già le gesta di Achille successive agli exploits erotici di Sciro, Claudiano può solo lasciare presagire, grazie all'eroico paragone, le potenzialità virili del suo laudando innamorato.

Anche la sezione di cui è protagonista Venere declina alla stessa maniera il dialogo tra generi letterari, lasciando così capire che nella formazione imperiale di Onorio l'esperienza erotica sarà opportunamente integrata dalle future gesta eroiche, da esemplarsi – come vuole la tradizione panegiristica – su quelle del padre e del suocero.

Il dialogo tra Amore e Venere si confronta con *Silv*. 1.2 (a partire dal v. 50), in cui Cupido chiede alla madre di favorire l'unione tra Stella e Violentilla.[48] A differenza del modello, tuttavia, Claudiano insiste sulla commistione tra eros e guerra fin dalle prime parole di Amore (vv. 117–118): *laetare, parens; immane trophaeum* / *rettulimus: nostrum iam sensit Honorius arcum* («Rallegrati, madre! ho riportato un trofeo straordinario: ormai Onorio ha sentito la puntura del mio arco»). In una scena che si confronta anche con il dialogo tra Venere e Amore in Ov. *Met*. 5.362–384 – testo in cui le conquiste erotiche coincidono con le mire imperialistiche di Venere–,[49] Cupido si serve di lessico militare, epicheggiante, per designare la conquista d'amore.

Una volta giunta a Milano con il suo corteggio divino, Venere si reca alla reggia, dove sono riuniti i soldati imperiali.[50] Le parole della dea sembrano a tutta prima delineare una contrapposizione tra eros e guerra (vv. 190–194):

> Gradiuum, nostri comites, arcete parumper,
> ut soli uacet aula mihi. Procul igneus horror
> thoracum, gladiosque tegat uagina minaces.
> Stent bellatrices aquilae saeuique dracones:
> fas sit castra meis hodie succumbere signis.
> Tibia pro lituis et pro clangore tubarum
> molle lyrae festumque canant [...]
>
> Miei compagni, tenete per un po' Gradivo alla larga: sia libera la reggia per me sola. Stia lontano il rutilante orrore delle corazze, il fodero ricopra le spade minacciose. Si fermino le

48 Cf. Charlet 2000, 178 n. 2; sulla presenza di Venere nell'epitalamio tra Stazio e Claudiano cf. anche Garambois-Vasquez 2011, 46–47.

49 Cf. Rosati 2009, *ad loc*.; Labate 1984, 78; Bessone 2018b.

50 Per l'analisi del viaggio di Venere è fondamentale Gualandri 1968, 17–37; sul contesto storico delle nozze cf. n. 2.

> aquile guerriere e i draghi feroci: oggi (sia lecito) l'accampamento ceda alla potenza delle mie insegne. Il flauto al posto dei litui, e al posto del clangore delle trombe le lire facciano risuonare un dolce canto di festa [...].

Venere pare così schierarsi contro Marte, adoperando lessico e immagini appartenenti proprio all'area semantica avversaria: questi versi ricordano che l'esercito è presente sulla scena (e lo sarà fino alla fine dell'epitalamio), ma poco dopo la dea invita piuttosto a una «mescolanza di festa nuziale e di potenza guerriera»,[51] a un comportamento più rilassato, grazie a cui la stessa *maiestas* possa attenuare la propria grandezza e mescolarsi alla folla (vv. 198–200: *laxet terribiles maiestas regia fastus* / *et sociam plebem non indignata potestas* / *confundat turbae proceres*, «La regale maestà attenui la sua alterigia che incute spavento, il potere non sdegni di aver per compagno il popolo e mescoli i grandi con la folla»)[52]. Il banchetto nuziale si svolgerà durante i turni di guardia – non in alternativa ad essi – e i crateri di vino esaleranno i loro profumi in mezzo alle armi (vv. 196–197 *epulentur ad ipsas* / *excubias; mediis spirent crateres in armis*, «Durante i turni di guardia si tengano i banchetti; in mezzo alle armi il vino esali il suo profumo dai crateri»). Di più: ai vv. 218–227, ordinando ai suoi fidi di ornare il talamo degli sposi, la dea li esorta a riunirvi tutto il bottino di guerra accumulato da Teodosio e da Stilicone. Il catalogo delle *exuuiae* provenienti da ogni parte del mondo testimonia la vastità dell'impero, mentre le spoglie vengono riconvertite alla funzione di ornamenti nuziali. Tutti i dominii di Roma sono concentrati nel talamo di Onorio e Maria, e la celebrazione delle gesta imperiali passa anche attraverso questa "imagery" erotica:

> Illic exuuias omnes cumulate parentum:
> quicquid auus senior Mauro vel Saxone uictis,
> quicquid ab innumeris socio Stilichone tremendus

51 Cf. Gualandri 2010, 45–46 (citazione a p. 46). Per questo forse oltre a constatare che Venere recupera una tradizionale immagine elegiaca che contrappone la guerra all'amore (con toni lucreziani, come mostra la scena dell'*aduentus* della dea ai vv. 184–185, che Charlet 2000, *ad loc*., confronta con Lucr. 1.6–23; cf. anche Gualandri 2010, 45–46), conviene anche apprezzare il dialogo tra la sfera di pertinenza di Marte e quella di Venere.

52 Per questa mescolanza di ceti differenti Charlet 2000, *ad loc*., rimanda alla folla che si assiepa alle nozze di Stella e Violentilla in Stat. *Silv*. 1.2.234–235 (e prima ancora cf. la folla al palazzo di Peleo in Catull. 64.31–36); un clima analogo, inoltre, si ritrova anche nella celebrazione dei Saturnali in Stat. *Silv*. 1.6.43–45 *una uescitur omnis ordo mensa,* / *parui, femina, plebs, eques, senatus:* / *libertas reuerentiam remisit* («Un'unica mensa nutre ora gente d'ogni ceto, / bambini, donne, plebe, cavalieri e senatori: / la libertà ha fatto cadere le cautelose distanze», trad. Canali), a sottolineare il carattere festivo della giornata (cf. anche Sen. *Med*. 107–109). Anche Stilicone ai vv. 318–321 sarà elogiato per il suo comportamento verso la folla (come in Claud. *Stil*. 2.157–168).

quaesiuit genitor bellis, quodcumque Gelonus
Armeniusue dedit; quantum crinita sagittis
attulit extremo Meroe circumflua Nilo;
misit Achaemenio quicquid de Tigride Medus,
cum supplex emeret Romanam Parthia pacem.
Nobilibus gazis opibusque cubilia surgant
barbaricis; omnes thalamo conferte triumphos.

Accumulate lì tutte le spoglie guerriere, bottino dei padri: tutto ciò che l'antico avo conquistò, sconfitti i Mauri o i Sassoni; tutto ciò che il genitore, temibile per l'alleanza con Stilicone, conquistò in guerre innumerevoli; tutto ciò che i Geloni o gli Armeni hanno dato; quanto ha portato Meroe, i cui popoli si ornano i capelli di frecce e che è bagnata dalle ultime acque del Nilo; tutto ciò che hanno mandato i Medi dal Tigri, fiume persiano, quando supplice la Partia comprava la pace di Roma. Si innalzino i loro letti con questi rinomati tesori e con le ricchezze barbariche; ammassate tutti i trionfi nel talamo.

Nelle parole della dea sfilano le vittorie e insieme i problemi di politica estera più scottanti, come il rapporto con i Parti.[53] I trionfi – rappresentazione concreta dell'espansione imperiale – devono essere letteralmente portati nel talamo: *omnes thalamo conferte triumphos*, un verso che non lascia spazio alla contrapposizione delle due sfere, ma ne raffigura l'integrazione.[54] Ci si può forse spingere oltre. Immagine e lessico racchiudono insieme in una formula memorabile le armi e il talamo, non troppo diversamente rispetto al modo con cui Ovidio aveva presentato ad Augusto la propria tendenziosa sinossi dell'*Eneide* in *Trist*. 2.533–534, *et tamen ille tuae felix Aeneidos auctor* / *contulit in Tyrios arma uirumque toros* («Nondimeno anche colui che ha composto con un risultato altissimo il poema che hai caro, l'*Eneide*, ha portato l'armi e l'eroe nel talamo tirio», trad. Lechi). Un corto circuito straniante e certo provocatorio agli occhi del destinatario di *Tristia* 2, ma che insiste sul nervo scoperto del rapporto tra eros ed epos (non solo in Virgilio, smascherato come «poeta erotico sfuggito al controllo imperiale»).[55] Anche la rassegna letteraria *sub specie erotica* si uniforma, in ultima analisi, a quella retorica congiuntiva che cerca di aggregare spunti divergenti. Altrettanto fa qui Venere, anzi: l'immagine ovidiana delle armi nel talamo – che indicava un'unione illegittima, in tensione con il di-

53 Il v. 225 allude probabilmente all'ambasciata di Sapore III a Costantinopoli nel 384: cf. Charlet 2000; Frings 1975, *ad loc*.

54 «Gli schemi dell'epitalamio ricevono in questo carme, a contatto con i soggetti dell'epos [...] e servendo certi soggetti politici, una realizzazione nuova: basti pensare agli arredi del talamo»: Fernandelli 2013, 92.

55 Cf. Barchiesi 1993, 170. L'immagine delle *exuuiae* e del talamo, in più, possono ricordare al lettore l'analogo accostamento in Verg. *Aen*. 4.496; 507–508; 650–652. A differenza della relazione tra Didone e Enea, però, si tratta di un'unione legittima, regolarizzata da un autentico matrimonio.

scorso augusteo dell'*Eneide* – viene come "regolarizzata" nel contesto delle nozze di Onorio e Maria: talami (casti) e trionfi non sono contrapposti. Il giovane principe, amante e futuro guerriero, trova nel talamo le tracce concrete dei modelli eroici a cui dovrà conformarsi.[56]

3 *Proles augusta Serenae*: le nozze di Maria

La portata politica dell'epitalamio è stata ben studiata riguardo alla formazione di Onorio, ma il discorso può essere esteso anche a Maria, a cui è dedicata la sezione successiva all'arrivo di Venere a Milano. La dea trova la giovane insieme alla madre Serena che si occupa della sua educazione (vv. 229–240), in cui un ruolo importante ha la lettura di poeti greci e latini selezionati; i punti di contatto tra questa sezione e la scena parallela del successivo elogio di Serena sono stati ben studiati, e qui non mi soffermo.[57] In *Carm. min.* 30, la giovane Serena, forte della sua moralità, legge con spirito critico Omero e Virgilio, condannando Elena e Didone a cui antepone gli esempi più morali di Lucrezia, Evadne, Laodamia. Confermata nella sua virtù da simili letture, la madre educa Maria alla scuola degli stessi autori (vv. 231–237):

> exemplaque discit
> prisca pudicitiae Latios nec uoluere libros
> desinit aut Graios, ipsa genitrice magistra,
> Maeonius quaecumque senex aut Thracius Orpheus
> aut Mytilenaeo modulatur pectine Sappho
> (sic Triuiam Latona monet; sic mitis in antro
> Mnemosyne docili tradit praecepta Thaliae)
>
> apprende gli antichi modelli di pudicizia, e non cessa di sfogliare libri latini o greci – la madre stessa è la sua maestra: tutto quello che il vecchio meonio o il trace Orfeo o Saffo mette in versi con il plettro di Mitilene (così Latona istruisce Trivia; così nell'antro la mite Mnemosine tramanda i suoi insegnamenti a Talia, pronta a imparare)

Stupisce però – e non compare tra le letture della giovane Serena – la menzione di Saffo tra gli *exempla priscae pudicitiae*; una presenza che potrebbe essere tanto

56 Anche Wasdin 2014, 52, si sofferma sull'immagine, di cui sottolinea il carattere "trionfalistico": «Venus incorporates and repurposes more traditional martial elements for use in the marital realm to suggest that the marriage itself is a form of domestic triumph».

57 Claud., *Carm. min.* 30.146–159. Cf. ad es. Frings 1975, 76–77; Consolino 1986, 107; Consolino 2021, 384–385. La cultura bilingue di Serena e di Maria trova un parallelo anche in Claud. *Hon.* 396–398, in cui Teodosio esorta il figlio allo studio delle lettere greche e latine.

più straniante se si confronta questo elenco di autori con quelli consigliati da Ovidio alle *puellae* in *Ars* 3.329–345, dove è suggerita anche la conoscenza di Saffo, di cui non vi è nulla di più *lasciuus* (v. 331): *nota sit et Sappho (quid enim lasciuius illa?)* («Dovrai conoscere anche Saffo (nulla è di lei più voluttuoso)», trad. Pianezzola).[58] E in Ov. *Trist*. 2.365, in un altro contesto catalogico, Saffo sarà ancora la poetessa licenziosa a cui il poeta allude con una domanda a doppio senso: *Lesbia quid docuit Sappho nisi amare puellas?* («Che cosa ha insegnato alle fanciulle Saffo di Lesbo, se non ad amare?», trad. Lechi).[59] La presenza di Saffo ha colpito i commentatori di Claudiano: già Gesner 1759 si chiedeva se essa fosse opportuna in questo luogo,[60] ma qui Saffo sarà verosimilmente l'autrice degli epitalami.[61] Quel che importa notare, però, è che la *lasciuia* di Saffo viene così accantonata a vantaggio delle potenzialità morali – o meglio nuziali – della poetessa. Claudiano seleziona cioè l'aspetto più conveniente di un'autrice che, almeno nella ricezione latina, è senz'altro multiforme: ora artista *lasciua* (il cui ritratto è canonizzato dalla quindicesima eroide)[62] maestra di versi erotici, ora autrice delle più "virili" sperimentazioni metriche[63], ora annoverata tra i primi creatori di epitalami letterari.[64] I consigli di lettura del maestro d'amore vengono dunque accettati, ma parzialmente corretti: alla corte di Milano Saffo è anche lettura formativa per una giovane – non più a scopo amatorio, ma come esempio di "antico pudore".

Anche la formazione politica della giovane, inoltre, ha un ruolo rilevante nell'epitalamio, come è sottolineato fin dal v. 174, dove le Nereidi accostano Venere a Maria, chiamandole entrambe "regine":[65]

> hos Mariae cultus, haec munera nostra precamur
> reginae, regina, feras. Dic talia numquam
> promeruisse Thetin nec cum soror Amphitrite

58 Cf. Gibson 2003, *ad loc*., sulle numerose "sfumature" di Saffo nella poesia latina, per cui cf. anche *infra*.

59 Cf. Ingleheart 2010.

60 «Sed an satis commode hic interponitur?»: cf. Frings 1975, *ad loc.*, e spec. 235.

61 Cf. Consolino 1986, 107; Gualandri 2012, 136.

62 Cf. ad es. Ov. *Her*. 15.47–50 sulla fortuna della Saffo ovidiana cf. Ingleheart 2019; in generale su Saffo nella poesia latina cf. ad es. Malcovati 1966; Thorsen – Harrison 2019; Morgan 2021.

63 Cf. Hor. *Epist*. 1.19.28 *pede mascula Sappho* («Saffo maschia nel metro»), con Cucchiarelli 2019 *ad loc*.; Stat. *Silv.* 5.3.154–155 *saltusque ingressa uiriles* / *non formidata temeraria Leucade Sappho* («l'audace Saffo / che coraggiosamente si lanciò negli agoni riservati agli uomini senza temere / il poeta di Calcide», trad. Canali), con McNelis 2002, 84–86.

64 Cf. Horstmann 2004, 19–22.

65 Un poliptoto a contatto che tornerà in *Carm. min*. 30.5 (dove le due regine sono Serena e Calliope): cf. Consolino 1986, 74. Sull'accezione dell'appellativo *regina* cf. tuttavia Holum 1980, 25–26. Sulla scena cf. Gualandri 1968, 35–36.

> nostro nupta Ioui. Deuotum sentiat aequor,
> agnoscat famulum uirgo Stilichonia pontum.
> Victrices nos saepe rates classemque paternam
> ueximus, adtritis cum tenderet ultor Achiuis.
>
> Ti preghiamo di portare a Maria questi ornamenti, questi nostri doni – tu, che sei regina, a un'altra regina. Di' che mai Teti ha meritato simili doni, né nostra sorella Anfitrite, sposa al Giove del mare. La vergine figlia di Stilicone senta che il mare le è devoto, riconosca che i flutti sono suoi servitori. Spesso noi trasportammo le navi vittoriose e la flotta guidata da suo padre, quando egli andava a vendicare i Greci calpestati (vv. 173–179).

L'immagine delle Nereidi che trasportano la flotta di Stilicone può forse suggerire al lettore le Nereidi di Catull. 64.11–18, che emergono tra i flutti al passaggio di Argo.[66] Qui, in più, esse celebrano il valore politico di Maria: *regina* in quanto futura moglie di Onorio, essa è *uirgo Stilichonia*, cioè un elemento funzionale al consolidamento della posizione del padre a corte. Fin dalla sua prima apparizione la giovane è subito inquadrata nel sistema dinastico: è inoltre specificato il suo ruolo nel meccanismo di successione imperiale e ne sono definite con chiarezza le prerogative.[67] Maria non è solo prole augusta di sovrani, ma anche madre di futuri sovrani (vv. 252–253).[68] Venere si è sobbarcata le fatiche del viaggio a Milano perché Maria non restasse *priuata* (vv. 256–257 *ne uilior ultra* / *priuatos paterere Lares*, «perché tu, in una condizione inferiore, non dovessi sopportare di vivere in una casa privata»), anche se la giovane avrebbe comunque meritato il trono grazie alla sua bellezza, fosse stata pure estranea alla famiglia regnante.[69] È notevole che Claudiano insista sulla successione imperiale anche dal lato materno (vv. 259–260): *accipe fortunam generis, diadema resume,* / *quod tribuas natis* («accetta il destino della tua stirpe, riprendi il diadema che darai ai tuoi figli»). Anche Maria, dunque, dovrà occuparsi della sorte della stirpe e sarà lei a consegnare il diadema alla prole, come garantendo concretamente il passaggio delle cariche. E ancora, la bellezza di Maria è elogiata in versi dalla forte carica politica (vv. 271–275): *si Bacchus amator* / *dotali potuit caelum signare corona,* / *cur nullis uirgo redimitur pulchrior astris?* / *Iam tibi molitur stellantia serta Bootes* / *inque decus Mariae iam sidera parturit aether* («Se Bacco amante poté imprimere nel

66 Sull' "effetto Argo" cf. Degl'Innocenti Pierini 1999; è notevole anche l'esametro spondiaco con il nome di Anfitrite al v. 175, un preziosismo che, presente anche in Ovidio, risale a Catull. 64.11.
67 Sulla pregnanza politica delle parole di Venere a Maria cf. anche Horstmann 2004, 131–135.
68 *«Salue, sidereae proles augusta Serenae,* / *magnorum suboles regum parituraque reges»* («Salue, prole augusta della celeste Serena, prole di grandi re e madre futura di re»); cf. anche *Stil.* 2.360–361. Su questa aspettativa di successione dinastica cf. Cameron 1970, 100–101.
69 Cf. vv. 263–269; Döpp 1980, 130.

cielo il segno della corona, dono di nozze, perché una fanciulla più bella, tanto più bella, non è cinta di stelle? Già per te Boote prepara serti di astri e già il cielo dà vita a una costellazione in onore di Maria»). La menzione della corona di stelle, infatti, non si limita a suggerire lo splendore della giovane, ma è quasi una variazione sul tema encomiastico dell'"astronomia regale": il cielo già produce costellazioni in onore di Maria (v. 275) – come una nuova versione del motivo della "chioma di Berenice". Proprio il paragone tra Arianna e Maria (vv. 271–272) sembra suggerire al lettore la memoria della regina egizia (e dunque la valenza anche politica di questi versi), perché già in Catull. 66.59–62 (= Call. *Aet*. fr. 110.59–62 Pf.) il ricciolo di Berenice rivendica uno spazio nel cielo anche per sé e non solo per la corona di Arianna: *sidere uti uario ne solum in lumine caeli* / *ex Ariadneis aurea temporibus* / *fixa corona foret, sed nos quoque fulgeremus* / *deuotae flaui uerticis exuuiae* («Affinché con variegata costellazione nella volta celeste non soltanto / la corona d'oro staccata dalle tempie di Arianna / restasse infissa, ma anche noi risplendessimo / come spoglie di un biondo capo offerto in voto», trad. Marinone). Celebrando la bellezza di Maria, Venere sembra così alludere a ben altro: un modello di regalità forte, come quello della sovrana elogiata da Callimaco,[70] a cui possa ispirarsi la giovane nel suo ruolo politico attivo al fianco di Onorio.

La definizione successiva di *consors imperii* (v. 277) sancisce il compito che è prospettato a Maria, insieme sposa e compagna nel governo imperiale,[71] ed è notevole, infine, che nella conclusione del suo programma politico Venere prefiguri la grandezza della donna quasi correggendo la portata ominosa di un luogo staziano. Così infatti la dea elenca i luoghi e i popoli assoggettati alla futura augusta (277–279): *iam te uenerabitur Hister;* / *nomen adorabunt populi; iam Rhenus et Albis* / *seruiet; in medios ibis regina Sygambros* («d'ora innanzi l'Istro ti venererà; i popoli adoreranno il tuo nome; saranno al tuo servizio il Reno e l'Elba, incederai regina in mezzo ai Sigambri»). Come notano i commentatori, il v. 279 cita quasi letteralmente le parole che Polinice rivolge a Argia nel talamo (ancora un contesto in cui è tematizzato il rapporto fra eros ed epos) in Stat. *Theb*. 2.361–362: *fors*

70 Sul modello regale forte di Berenice, capace «di esercitare influenza sulle decisioni di Tolemeo», cf. Marinone 1997, 15–26. Andrà inoltre notato che le due donne sono una fresca sposa (Berenice) e una prossima sposa (Maria): anche il contesto nuziale potrebbe, pur con tutte le differenze, suggerire un accostamento tra le due figure.

71 Nella formula si può forse scorgere una lieve anfibologia che esalta ancora di più il doppio ruolo di Maria, sposa e sovrana: *consors* rimanda infatti alla sua prossima condizione di moglie (cf. ad es. Ov. *Met*. 1.319), ma la specificazione *imperii* aggiunge anche la dimensione politica di queste nozze. Effetto analogo (riferito a Giove e Giunone) in Sen. *Ag*. 340–341 *ades, o magni, soror et coniunx,* / *consors sceptri, regia Iuno* («Vieni, regale Giunone, sorella e sposa di Giove, partecipe del suo scettro», trad. Paduano): cf. Boyle 2019, *ad loc*.

aderit lux illa tibi, qua moenia cernes / *coniugis et geminas ibis regina per urbes* («Forse verrà per te il giorno in cui vedrai le mura dello sposo e incederai regina attraverso due città», trad. Micozzi). Nel modello i festeggiamenti nuziali sono terminati da poco, nell'epitalamio sono imminenti: in entrambi i testi alle donne è prospettato un futuro regale a fianco del proprio coniuge. Le parole di Polinice, però, sono destinate a non avverarsi: ma se Stazio riprendeva «per analogia e per contrasto due passi di Virgilio e di Ovidio sul destino di sconfitta e di rinascita dei Troiani»,[72] Claudiano sembra invece ripulire i suoi modelli dall'ironia tragica che li caratterizza; il prestigio regale di Maria, nelle parole di Venere, non sarà certo oscurato da una guerra funesta[73].

Le prospettive imperiali che la dea magnifica a Maria si inseriscono in un dibattito complesso sulle prerogative delle auguste alla corte tardoantica. Si tratta di un tema a cui anche i panegirici claudianei hanno fornito spunti preziosi: penso al ruolo dell'imperatrice come delineato nell'elogio di Serena in cui la critica ha rilevato come alle tradizionali virtù femminili (*pudicitia*, *fides*) si unisca anche l'esaltazione della condizione regale della donna e del suo ampio margine di azione. Un modello imperiale sfaccettato, dunque, che, in riferimento alla corte milanese di fine quarto secolo, è stato definito "teodosiano", in cui pari rilievo nell'encomio femminile hanno i due aspetti di donna virtuosa (e cristiana esemplare, come Elia Flaccilla) e di donna di potere.[74]

I valori esaltati da un simile elogio avevano già contraddistinto, per usare le parole di Antonio La Penna, «tipi e personaggi femminili dell'età dei Flavi» (come Priscilla moglie di Abascanto celebrata in Stat. *Silv*. 5.1)[75] o di età traianea (è il caso di Plotina nel panegirico di Plinio per Traiano).[76] Il dibattito in età tardoan-

72 Cf. Bessone 2002, 193 n. 31: le parole di Polinice riprendono Ov. *Her*. 16.331 *ibis Dardanias ingens regina per urbes* («Tu andrai, regina maestosa, per le città dardanie», trad. Rosati), che a sua volta «allude obliquamente» a Verg. *Aen*. 2.578 *partoque ibit regina triumpho …?* («e andrà come regina che ha ottenuto il trionfo?») – in entrambi i casi si tratta di Elena.

73 Anche la promessa finale con cui si chiude il discorso di Venere sembra riscrivere con esito felice due passi celebri di nozze funeste: *toto pariter dotabere mundo* (v. 281) si può accostare alle parole con cui Giunone si era idealmente rivolta a Lavinia (Verg. *Aen*. 7.318 *sanguine Troiano et Rutulo dotabere, uirgo*, «avrai in dote il sangue dei Troiani e quello dei Rutuli, fanciulla») e a quelle rivolte da Ecuba a Polissena in Ov. *Met*. 13.523, *at, puto, funeribus dotabere, regia uirgo* («Principessa, penso che avrai in dote un funerale»).

74 Cf. Moroni 1985 (spec. 151–153); Consolino 1986, 28–33. Sulle virtù esemplari di Elia Flavia Flaccilla nelle testimonianze del tempo (specialmente Gregorio di Nissa), cf. Chiriatti 2021.

75 Cf. Moroni 1985, 145–147; Bessone 2002, 189–190.

76 Cf. Plin. *Pan*. 83.4–8. Acutamente Moroni 1985, 155 n. 43, traccia una *lignée* del motivo che risale agli elogi ovidiani di Livia, *femina princeps*, ad es. in *Trist*. 1.6.1–4; 2.161–164, per cui cf. ad es. Thakur 2014. Proprio il caso di Livia, come mi fa notare uno dei revisori anonimi, «pose un serio dilemma alla coscienza culturale romana», poiché la moglie di Augusto rivestì il ruolo di modello

tica su quali fossero i valori più adatti da celebrare nell'elogio di una augusta era poi stato arricchito da riflessioni importanti (ad esempio nell'orazione di Giuliano per Eusebia)[77] e aveva conosciuto giudizi alterni, ma è oggi conclamata la crescente importanza politica delle auguste tardoantiche. Lo rivela l'attribuzione di *insignia* maschili del potere (quali il diadema e il *paludamentum*), come mostrano i ritratti delle imperatrici sulle monete e le *legendae* che a questi si accompagnano.[78] Si tratta, va specificato, di una "assimilazione" delle funzioni dell'augusta a quelle del consorte, e non di una "identificazione":[79] la distinzione tra i generi sessuali, anche nella gestione del potere, resta netta – e tuttavia il segno dell'importanza politica dell'augusta è evidente.

Come accadrà nell'elogio per Serena, in cui sono celebrate sia le virtù muliebri (grazie al confronto con le eroine mitiche, tra cui spiccano per importanza Laodamia e l'Argia staziana)[80] sia quelle politiche,[81] anche nei versi dedicati a Maria Claudiano sembra percorrere la medesima traccia encomiastica. Nel panegirico per Serena «si delineava una nuova concezione della figura dell'*Augusta*»,[82] in bilico fra i tradizionali valori morali elogiati in una donna e le qualità imperiali di più recente e discussa attribuzione,[83] come nell'epitalamio Venere esalta la bellezza e il pudore di Maria (attestato anche dalle sue letture), ma anche il suo *status* imperiale – Maria figlia di re e madre di re, destinata a trasmettere ai figli lo scettro e a essere *consors imperii*.

per le spose romane e fu insieme una figura centrale nella gestione del principato (cf. ad es. Purcell 1986, con analisi della testimonianza offerta dalla *Consolatio ad Liviam*; Cenerini 2009, 9–24). Il dibattito culturale sulle donne di potere in età imperiale e la loro *ambitio* è al centro di studi recenti (cf. Bessone 2018a); il modello "teodosiano" che tenta di conciliare istanze in tensione fra loro riguarda anche la legittimazione del potere di imperatrici cristiane: cf. ora Buenacasa Perez 2021 (con riferimento speciale alla monetazione, per cui cf. anche Longo 2009).

77 Cf. Moroni 1985, 149–151.

78 Fondamentale Holum 1982; in seguito cf. ad es. Clauss 2002, spec. 370–374; 389–402 (iconografia di Elia Flaccilla, Onoria, Eudossia nella monetazione); Busch 2015.

79 Cf. Moroni 1985, 152; come nota Holum 1980, 43, in alcune raffigurazioni l'augusta indossa infatti la *palla*, manto femminile, e non il *paludamentum*.

80 Cf. Consolino 1986, 22–26 e seguenti; Bessone 2002, 214–215.

81 Cf. *Carm. min.* 30.34–49, con Consolino 1986, 84; Moroni 1985, 158–159; Harich-Schwarzbauer 2015, 294–300.

82 Così Moroni 1985, 159, sul ruolo politico di Serena e sulla delicatezza della sua posizione istituzionale.

83 Cf. ancora Moroni 1985, 153, n. 40. Non a caso nell'elogio di Serena è ricordata anche Tanaquil (vv. 15–16), quasi a prospettare un ruolo di sostegno attivo dato a Stilicone, come l'eroina aveva fatto con il marito: cf. Consolino 2021, 384 e 389.

Il ruolo attivo che Venere prospetta a Maria, dunque, rientra in una più generale affermazione del ruolo delle *Augustae* alla corte tardoantica: al tempo stesso, però, esso è funzionale al programma panegiristico di Claudiano, dal momento che Maria è la figlia di Stilicone.

4 Stilicone, i soldati e i tempi del canto

Dopo la similitudine che paragona Onorio a un *nobilis sonipes* si apre l'ultima sezione dell'epitalamio: le auspicate gesta a venire del giovane trovano così un modello di riferimento in quelle di Stilicone. Non per caso, dunque, l'epitalamio si chiude con l'elogio del "generalissimo", che è di fatto, come notano tutti i commentatori, il vero *laudandus* di questo testo.[84] Il coro dei soldati conferma che Stilicone è parte integrante della dinastia imperiale, poiché lo presenta sia come nonno dei discendenti di Teodosio,[85] sia come colui il cui valore garantisce di riflesso la grandezza del genero Onorio, ancora privo di exploits bellici (vv. 335–336 *plus iam, plus domino cuncti debere fatemur,* / *quod gener est, inuicte, tuus*, «Ormai tutti noi riconosciamo che siamo più in debito verso il nostro signore, perché è tuo genero, o invitto Stilicone»). Riconoscere la grandezza di Stilicone in un momento delicato in cui questi era stato dichiarato nemico pubblico dalla corte di Costantinopoli nell'estate del 397 serve a rafforzarne il prestigio politico, collegandolo direttamente alla famiglia imperiale e alla successione dinastica, anche grazie al ruolo della figlia Maria.[86]

Se però leggiamo anche la sequenza finale dell'epitalamio da una prospettiva che tenga conto del dialogo fra generi letterari, possiamo notare che vi è tematizzata la stessa declinazione congiuntiva di epos ed elegia sviluppata in prece-

84 Il discorso vale anche per i fescennini; la preminenza politica di Stilicone e l'intento propagandistico dei testi (nell'accezione del termine usata da Alan Cameron) fa sì che non sia sorprendente (così Fuoco 2013, p. 137) che tutto il terzo fescennino sia dedicato al generale.

85 Cf. vv. 340–341: *sic natus in ostro* / *paruus Honoriades genibus considat auitis* («così un piccolo discendente di Onorio, nato nella porpora, sia seduto sulle ginocchia del nonno»). Su questa strategia elogiativa è fondamentale Gualandri 2010, che mostra la progressiva integrazione di Stilicone all'interno della famiglia imperiale attraverso le varie opere claudianee; cf. anche Horstmann 2004, 135–138.

86 Cf. Cameron 1970, 92–123 (a p. 95 le nozze sono definite una "precauzione" presa da Stilicone in un momento pericoloso della sua carriera); Gualandri 2010, 42; cf. anche Mazzarino 1942, 94–96; *supra* n. 2.

denza.[87] I soldati infatti hanno deposto le armi e ora gettano fiori in onore del loro generale, coronati di alloro e di mirto (vv. 295–299):

> Candidus interea positis exercitus armis
> exultat socerum circa; nec signifer ullus
> nec miles pluuiae flores dispergere ritu
> cessat purpureoque ducem perfundere nimbo.
> Haec quoque uelati lauro myrtoque canebant …
>
> Frattanto l'esercito vestito di bianco, deposte le armi, tripudia intorno al suocero; nessun portatore di insegna, nessun soldato cessa di spargere fiori come pioggia, e di riversare sul generale una nuvola color porpora. Velati d'alloro e di mirto, intonavano questi canti …

L'intreccio delle due piante simboleggia la potenza guerriera e la gioia delle nozze,[88] in un insieme inscindibile e sorprendente. L'alloro (che oltre a rimandare al contesto militare sancisce, in quanto sacro ad Apollo, l'ispirazione poetica dei soldati) e il mirto possono coesistere in un medesimo serto, opportunamente integrati: posate le armi, i soldati intonano un canto nuziale dai risvolti encomiastici per il loro generale. Si tratta di un'immagine congiuntiva che conosce una lunga tradizione in poesia latina (è attribuita anche a Stilicone in *fesc*. 3.1–2 *solitas galea fulgere comas, / Stilicho, molli necte corona*, «O Stilicone, circonda di una morbida ghirlanda le tue chiome che sono solite risplendere del fulgore dell'elmo», trad. Fuoco), e che si potrebbe compendiare nel ritratto programmatico di Marte in Ov. *Fast*. 3.1–2, invitato a deporre per poco le armi – dio guerriero e di lì a poco innamorato della vestale Silvia: *bellice, depositis clipeo paulisper et hasta, / Mars, ades et nitidas casside solue comas* («O bellicoso Marte, lasciato per un poco lo scudo e la lancia, / assistimi, e sciogli fuori dall'elmo la lucente chioma», trad. Canali).[89] Il contesto bellico (la spedizione africana contro Gildone) e quello nuziale non solo si compenetrano, ma condividono in parte gli stessi protagonisti: nella chiusa finale dell'epitalamio sono gli uomini di Stilicone, che for-

87 Cf. Fernandelli 2013, 92: «Si può dire che in questi versi sia come inscenata la composizione dei generi tra loro»; sul dialogo tra generi in questa sezione cf. Hinds 2013, 185–187.

88 Cf. Charlet 2000, 181 n. 1; Gualandri 2010, 46. Già in Stat. *Silv*. 1.2.98–99 Cupido tematizza l'opposizione tra guerra e poesia erotica, elogiando l'elegiaco Stella: *sed tibi plectra dedit mitisque incedere uates / maluit et nostra laurum subtextere myrto* («ma dedicò a te i plettri e a te preferì / incedere mite vate, e intrecciare l'alloro col nostro mirto», trad. Canali) e cf. anche *Silv.* 4.7.10. Ancora, in un analogo contesto programmatico, in *Am*. 1.1.29–30 Ovidio segnala il passaggio dalla poesia epica a quella elegiaca invitando la Musa a cingersi di mirto (*cingere litorea flauentia tempora myrto, / Musa per undenos emodulanda pedes*, «cingi le bionde tempie con mirto che fiorisce sui lidi, / Musa che si deve cantare con undici piedi», trad. Canali). Un serto di alloro e mirto, infine, tornerà ancora nell'epitalamio di Dracont. *Rom.* 6.6.

89 Sul Marte innamorato dei *Fasti* cf. specialmente Hinds 1992; Merli 2000, 37–68.

mano un coro capace anche di selezionare l'oggetto del proprio canto. Inneggiando al loro generale, essi decidono di non cantare le sue imprese belliche, perché non adatte al momento (vv. 309–313)[90]:

> Dicere possemus quae proelia gesta sub Haemo
> quaeque cruentarint fumantem Strymona pugnae,
> quam notus clipeo, quanta ui fulminet hostem,
> ni prohiberet Hymen. Quae tempestiua relatu,
> nunc canimus.
>
> Potremmo cantare quali battaglie abbia combattuto sotto l'Emo, quali scontri abbiano insanguinato lo Strimone fumante, quanto sia conosciuto per il suo scudo, con quanta forza fulmini il nemico, se non ce lo impedisse Imene. Ora cantiamo ciò che è opportuno riferire in questa circostanza.

In pochi versi che hanno il tono di una *recusatio* proemiale, essi affermano di volere tralasciare le gesta di Stilicone, elencate solo con rapidi cenni. Claudiano mette così in scena la scelta dell'argomento più appropriato: il giorno nuziale richiede che venga elogiata la bellezza dello sposo, il suo carattere, l'affetto dei suoi uomini e infine la sua famiglia. Con una mossa tanto propagandistica quanto spiazzante (è stato visto) il poeta celebra le virtù di Stilicone e non quelle di Onorio. Una chiusa dagli evidenti fini politici, dunque:[91] e tuttavia è importante apprezzare anche la compresenza di temi molto diversi nel "repertorio" dei soldati, che individuano l'argomento del canto in base alla circostanza. Aggiungerei anche che la mossa si può accostare alla poetica del *kairós* che marca molti luoghi delle *Siluae* staziane e la loro relazione con il tempo del canto.[92] A più riprese, infatti, Stazio tematizza la scelta del componimento più adatto al momento, al contesto, ai destinatari (cf. vv. 312–313: *quae tempestiua relatu,* / *nunc canimus*); considerata anche la pretesa natura estemporanea delle *Siluae*, è bene infatti che il canto venga indirizzato nel momento opportuno, come mostrano ad esempio i casi di alcune *consolationes* (*Silv.* 2 *praef.* 11; 2.1.8 *intempesta cano*) o dei rallegramenti per le nascite (*Silv*. 4.8.32–34).[93] Anche nel coro finale, dunque, Claudiano affronta questioni legate alle circostanze della *performance*, all'orizzonte di attesa dei destinatari, al rapporto con i modelli. Un canto di argomento bellico non sarebbe appropriato; Stilicone stesso, negli ultimi densissimi versi dell'epitalamio, è invitato a cingersi con una corona e a unirsi alle danze (vv. 336–337: *uincire co-*

90 Cf. Fernandelli 2013, 92.
91 Cf. Cameron 1970, 101; Frings 1975, 84–90; Gualandri 2010, 47; 55–57.
92 Cf. Galfré 2019.
93 Cf. Merli 2017, 147–148; sulle *Siluae* e la poetica dell'*impromptu*, cf. Rosati 2015.

rona, | insere te nostris contempto iure choreis, «cingiti il capo di una corona, metti da parte i tuoi privilegi e prendi parte alle nostre danze»).

Come già l'epitalamio di Stazio per Stella e Violentilla, l'epitalamio per Onorio e Maria, dunque, si può leggere anche come una riflessione sui generi letterari e sulle loro tensioni dialogiche; e proprio questo confronto diventa uno strumento prezioso per il discorso panegiristico a cui mira Claudiano. Le immagini e i temi legati alla sfera della poesia erotica interagiscono con le istanze epicheggianti della poesia encomiastica, intrecciandosi ai problemi contemporanei di politica dinastica.

Bibliografia

Barchiesi 1993: Alessandro Barchiesi, *Insegnare ad Augusto: Orazio*, Epistole *2.1 e Ovidio*, Tristia *II*, in: «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici» 31, 149–184.

Barchiesi 2001: Alessandro Barchiesi, *Genealogie letterarie nell'epica imperiale. Fondamentalismo e ironia*, in: *L'histoire littéraire immanente dans la poésie latine*, Vandoeuvres–Genève, 315–354.

Bessone 2002: Federica Bessone, *Voce femminile e tradizione elegiaca nella* Tebaide *di Stazio*, in: Antonio Aloni, Elisabetta Berardi, Giuliana Besso and Sergio Cecchin (eds.), *I Sette a Tebe dal mito alla letteratura*, Bologna, 185–217.

Bessone 2018a: Federica Bessone, *La ricezione dell'elegia properziana nell'opera di Stazio*, in: Giorgio Bonamente, Roberto Cristofoli and Carlo Santini (eds.), *Properzio fra repubblica e principato*, Turnhout, 13–50.

Bessone 2018b: Federica Bessone, *Stili di potere. Linguaggio politico, genere ed eros nella poesia imperiale romana*, in: «Eugesta» 8, 145–183.

Bessone 2022: Federica Bessone, *Oggetti di un discorso amoroso. La retorica delle cose nell'elegia al femminile delle* Heroides, in: Henriette Harich-Schwarzbauer and Cédric Scheidegger-Lämmle (eds.), *Women and Objects in Antiquity*, Trier, 81–108.

Birt 1892: Theodor Birt, *Claudii Claudiani carmina*, Auctores Antiquissimi X, Berlin.

Boyle 2019: Anthony J. Boyle (ed.), *Seneca. Agamemnon*, Oxford.

Briguglio 2017: Stefano Briguglio, Fraternas acies. *Saggio di commento a Stazio*, Tebaide, *1*, *1–389*, Alessandria.

Buenacasa Perez 2021: Carles Buenacasa Pérez, *Poder y legitimación de las emperatrices teodosianas y su reflejo en la iconografía numismática*, in: Mattia C. Chiriatti and Raúl Villegas Marín (eds.), *Mujeres imperiales, mujeres reales. Representaciones públicas y representaciones del poder en la Antigüedad tardía y Bizancio*, Paderborn, 115–131.

Busch 2015: Anja Busch, *Die Frauen der teodosianischen Dynastie. Macht und Repräsentation kaiserlicher Frauen im 5. Jahrhundert*, Stuttgart.

Cameron 1970: Alan Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford.

Cenerini 2009: Francesca Cenerini, *Dive e donne. Mogli, madri, figlie e sorelle degli imperatori romani da Augusto a Commodo*, Imola.

Charlet 1995: Jean-Louis Charlet, *Un exemple de la lecture d'Ovide par Claudien: l'*épithalame pour les noces d'Honorius et de Marie, in: Italo Gallo and Luciano Nicastri (eds.), Aetates Ovidianae. *Lettori di Ovidio dall'Antichità al Rinascimento*, Napoli, 121–131.

Charlet 2000: Jean-Louis Charlet (ed.), *Claudien. Oeuvres. Poèmes politiques (395–398)*, Paris.
Chiriatti 2021: Mattia C. Chiriatti, *La representación literaria de la emperatriz Elia Flavia Flaccila en el* βασιλικὸς λόγος *de Gregorio de Nisa*, in: Mattia C. Chiriatti and Raúl Villegas Marín (eds.), *Mujeres imperiales, mujeres reales. Representaciones públicas y representaciones del poder en la Antigüedad tardía y Bizancio*, Paderborn, 46–63.
Clauss 2002: Manfred Clauss, *Die Frauen der teodosianischen Familie*, in: Hildegard Temporini (ed.), *Die Kaiserinnen Roms. Von Livia bis Theodora*, München, 370–436.
Consolino 1986: Franca E. Consolino (ed.), *Claudiano. Elogio di Serena*, Venezia.
Consolino 2021: Franca E. Consolino, *Matrimonio e matrimoni nella poesia non epitalamica di Claudiano*, in: Lavinia Galli Milić and Annick Stoher-Monjou (eds.), *Au-delà de l'épithalame. Le mariage dans la littérature latine (III^e s. av. – VI^e s. ap. J.-C.)*, Turnhout, 381–399.
Contiades-Tsitsoni 1990: Eleni Contiades-Tsitsoni, *Hymenaios und Epithalamion: Das Hochzeitslied in der frühgriechischen Lyrik*, Stuttgart.
Coombe 2018: Clare Coombe, *Claudian the Poet*, Cambridge.
Cucchiarelli 2021: Andrea Cucchiarelli (ed.), *Virgilio. Le Bucoliche*, Roma.
Cucchiarelli 2019: Andrea Cucchiarelli (ed.), *Orazio. Epistole 1*, Pisa.
Degl'Innocenti Pierini 1999: Rita Degl'Innocenti Pierini, *'Effetto-Argo': in viaggio con la mitica nave da Accio a Draconzio*, in: Ead., *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni*, Bologna, 221–242.
Döpp 1980: Siegmar Döpp, *Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians*, Weisbaden.
Fantuzzi 2012: Marco Fantuzzi, *Achilles in Love. Intertextual Studies*, Oxford.
Fargues 1933: Pierre Fargues, *Claudien. Études sur sa poésie et son temps*, Paris.
Fedeli 1985: Paolo Fedeli, *Properzio. Elegie. Libro II. Introduzione, testo e commento*, Cambridge.
Fedeli 2021: Paolo Fedeli (ed.), *Properzio. Elegie*, *vol. I, libri I–II*, Milano.
Felgentreu 2004: Fritz Felgentreu, *Claudians* Praefationes*: Bedingungen, Beschreibungen und Wirkungen einer poetischen Kleinform*, Stuttgart–Leipzig.
Fernandelli 2012: Marco Fernandelli, *Catullo e la rinascita dell'epos: dal carme 64 all'Eneide*, Hildesheim.
Fernandelli 2013: Marco Fernandelli, *Cultura e significati della* praefatio *all'Epitalamio per le nozze di Onorio e Maria di Claudiano*, in: Lucio Cristante and Tommaso Mazzoli (eds.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità V*, Trieste, 75–125.
Ferrari 2007: Franco Ferrari, *Una mitra per Kleis. Saffo e il suo pubblico*, Pisa.
Filosini 2014: Stefania Filosini (ed.), *Sidonio Apollinare. Epitalamio per Ruricio e Iberia*, Turnhout.
Frings 1975: Udo Frings, *Claudius Claudianus. Epithalamium de nuptiis Honori Augusti. Einleitung und Kommentar*, Meiseheim am Glan.
Fuoco 2013: Ornella Fuoco (ed.), *Claudio Claudiano. Fescennina dicta Honorio Augusto et Mariae*, Bari.
Galfré 2019: Edoardo Galfré, *A ogni tempo il suo canto. Temporalità e mimesi nelle* Silvae *di Stazio*, in: «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici» 82, 103–132.
Garambois-Vasquez 2011: Florence Garambois-Vasquez, *Claudien et le mythe de Venus: entre ornement poétique et propagande politique*, in: *Ead*. (ed.), *Claudien: mythe, histoire et science*, Saint-Etienne, 45–61.
Gibson 2003: Roy Gibson (ed.), *Ovid. Ars Amatoria. Book 3*, Cambridge.
Gualandri 1968: Isabella Gualandri, *Aspetti della tecnica compositiva in Claudiano*, Milano–Varese.
Gualandri 2010: Isabella Gualandri, *Un 'generalissimo' semibarbaro suocero e genero di imperatori: Stilicone in Claudiano*, in: «Acme» 63, 3, 33–61.
Gualandri 2012: Isabella Gualandri, *Claudiano e il suo pubblico: esempi di allusività nei carmi politici*, in: Maria E. Consoli (ed.), *Sapientia et eloquentia: omaggio ad Antonio Garzya offerto dall'AST Sez. di* Lecce, Galatina, 113–142.

Guipponi-Gineste 2004: Marie-France Guipponi-Gineste, *Poésie, pouvoir et rhétorique à la fin du 4e siècle après J.-C.: les poèmes nuptiaux de Claudien*, in: «Rhetorica» 22, 3, 269–296.
Hans 1988: Linda-Marie Hans, *Der Kaiser als Märchenprinz. Brautschau und Heiratspolitik in Kostantinopel 395–882*, in: «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 38, 33–52.
Harich-Schwarzbauer 2015: Henriette Harich-Schwarzbauer, *The Feminine Side of War in Claudian's Epics*, in: Jacqueline Fabre-Serris and Alison Keith (eds.), *Women and War in Antiquity*, Baltimore, 289–302.
Heslin 1997: Peter Heslin, *The Scansion of* Pharsalia *(Catullus 64.37; Statius*, Achilleid *1.152; Calpurnius Siculus 4.101*), in: «Classical Quarterly» 47, 2, 588–593.
Heslin 2005: Peter Heslin, *The Transvestite Achilles: Gender and Genre in Statius'* Achilleid, Cambridge.
Hinds 1992: Stephen E. Hinds, *Arma* in Ovid's *Fasti*, in: «Arethusa» 25, 81–149.
Hinds 2013: Stephen E. Hinds, *Claudianism in the* De Raptu Proserpinae, in: Theodore D. Papanghelis, Stephen J. Harrison and Stavros Frangoulidis (eds.), *Generic Interfaces in Latin Literature*, Berlin-Boston, 169–192.
Hollis 1977: Adrian S. Hollis (ed.), *Ovid. Ars amatoria. Book I*, Oxford.
Holum 1982: Kenneth G. Holum, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley.
Horstmann 2004: Sabine Horstmann, *Das Epithalamium in der lateinischen Literatur der Spätantike*, München–Leipzig.
Ingleheart 2010: Jennifer Ingleheart (ed.), *A Commentary on Ovid*, *Tristia*, *Book 2*, Oxford.
Ingleheart 2019: Jennifer Ingleheart, Vates Lesbia*: Images of Sappho in the Poetry of Ovid*, in: Thea S. Thorsen and Stephen Harrison (eds.), *Roman Receptions of Sappho*, Oxford, 205–225.
Kambylis 1965: Athanasios Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik: Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*, Heidelberg.
Labate 1984: Mario Labate, *L'arte di farsi amare. Modelli culturali e progetto didascalico nell'elegia ovidiana*, Pisa.
Longo 2009: Angela Longo, *Donne di potere nella tarda antichità. Le* Augustae *attraverso le immagini monetali,* Reggio Calabria.
Malcovati 1966: Enrica Malcovati, *La fortuna di Saffo nella letteratura latina*, in: «Athenaeum» 44, 3–31.
Marinone 1997: Nino Marinone, *Berenice da Callimaco a Catullo*, Bologna.
Mazzarino 1942: Santo Mazzarino, *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, Roma.
McNelis 2002: Charles McNelis, *Greek Grammarians and Roman Society during the Early Empire: Statius' Father and his Contemporaries*, in: «Classical Antiquity» 21, 1, 67–94.
McNelis 2024: Charles McNelis (ed.), *Statius. Achilleid,* Oxford.
Merli 2000: Elena Merli, Arma canant alii. *Materia epica e narrazione elegiaca nei* Fasti *di Ovidio*, Firenze.
Merli 2017: Elena Merli, *The* festinatio *in Flavian Poetry: a Clarification*, in: Federica Bessone and Marco Fucecchi (eds.), *The Literary Genres in Flavian Poetry. Canons, Transformations, Reception*, Berlin–Boston, 139–155.
Morelli 1910: Camillo Morelli, *L'epitalamio nella tarda poesia latina*, in: «Studi Italiani di Filologia Classica» 18, 319–432.
Morgan 2021: Llewelyn Morgan, *Sappho at Rome*, in: Patrick J. Finglass and Adrian Kelly (eds.), *The Cambridge Companion to Sappho*, Cambridge, 290–302.
Moroni 1985: Brunella Moroni, Tituli Serenae. *Motivi di un encomio femminile in Claudiano*, *C. M*. 30, in: «Graeco-Latina Mediolanensia. Quaderni di ACME» 5, 137–160.
Neri 2020: Camillo Neri (ed.), *Saffo, testimonianze e frammenti*. *Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Berlin–Boston.

Parkes 2005: Ruth Parkes, *Model Youths? Achilles and Parthenopaeus in Claudian's Panegyrics on the Third and Fourth Consulships of Honorius*, in: «Illinois Classical Studies» 30, 67–82.
Pavloskis 1965: Zoja Pavloskis, *Statius and the Late Latin Epithalamia*, in: «Classical Philology» 60, 164–177.
Pederzani 1995: Ombretta Pederzani, *Il talamo, l'albero e lo specchio. Saggio di commento a Stat*. Silv. *I 2, II 3, III 4*, Bari.
Pelttari 2014: Aaron Pelttari, *The Space that Remains. Reading Late Poetry in Antiquity,* Ithaca-London.
Perrelli 1985: Raffaele Perrelli, *Sulla* praefatio *all'*epithalamium de nuptiis Honorii Augusti *di Claudiano*, in: «Koinonia» 9, 2, 123–130.
Perrelli 1992: Raffaele Perrelli, *I proemi claudianei tra epica ed epidittica,* Catania.
Perutelli 1989: Alessandro Perutelli, *Il primo coro della* Medea *di Seneca*, in: «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici» 23, 99–117.
Purcell 1986: Nicholas Purcell, *Livia and the Womanhood of Rome*, in: «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 32, 78–105.
Roberts 1989: Michael Roberts, *The Use of Myth in Latin Epithalamia from Statius to Venantius Fortunatus*, in: «Transactions of the American Philological Association» 119, 321–348.
Rosati 1994: Gianpiero Rosati (ed.), *L'Achilleide di Stazio, un'epica 'en travesti'*, introd. a *Stazio, Achilleide*, Milano, 5–61.
Rosati 1996: Gianpiero Rosati, *Il modello di Aretusa (Prop. IV 3): tracce elegiache nell'epica del I sec. d. C.*, in: «Maia», n.s. 48, 139–155.
Rosati 1999: Gianpiero Rosati, *La boiterie de mademoiselle élégie: un pied volé et ensuite retrouvé (les aventures d'un genre littéraire entre les Augustéens et Stace)*, in: Jacqueline Fabre-Serris and Alain Deremetz (eds.), *Élégie et épopée dans la poésie ovidienne (Héroïdes et Amours). En hommage à Simone Viarre*, Lille, 147–163.
Rosati 2005: Gianpiero Rosati, *Elegy after the Elegists: from Opposition to Assent*, in: Francis Cairns (ed.), *Papers of the Langford Latin Seminar*, Cambridge, 133–150.
Rosati 2009: Gianpiero Rosati (ed.), *Ovidio. Metamorfosi*. *Volume III, libri V–VI*, Milano.
Rosati 2015: Gianpiero Rosati, *The* Silvae*: Poetics of Impromptu and Cultural Consumption*, in: William J. Dominik, Carole Newlands and Kyle Gervais (eds.), *Brill's Companion to Statius*, Leiden–Boston, 54–72.
Rosati 2020: Gianpiero Rosati, Pauca meo Stellae*: Life Choice and Genre in Statius* Silvae *1.2*, in: Lauren Curtis and Irene Peirano Garrison (eds.), *The Lives of Latin Texts: Papers presented to Richard J. Tarrant*, Cambridge (MA), 227–239.
Rosati 2022: Gianpiero Rosati, *Ovidio e il teatro del piacere. Il corpo, lo sguardo, il desiderio*, Roma.
Thakur 2014: Sanjaya Thakur, Femina princeps*: Livia in Ovid's Poetry*, in: «Eugesta» 4, 175–213.
Thorsen/Harrison 2019: Thea S. Thorsen and Stephen Harrison (eds.), *Roman Receptions of Sappho*, Oxford.
Uccellini 2012: Renée Uccellini, *L'arrivo di Achille a Sciro. Saggio di commento a Stazio*, Achilleide, *1, 1–396*, Pisa.
Ware 2012: Catherine Ware, *Claudian and the Roman Epic Tradition*, Cambridge.
Wasdin 2014: Katherine Wasdin, *Honorius Triumphant: Poetry and Politics in Claudian's Wedding Poems*, in: «Classical Philology» 109, 1, 48–65.

Alessio Ameduri

Quod suppressit uerecunde. Tracce di un Virgilio censore in Servio

Secondo[1] una tradizione risalente almeno al I sec. d.C. Virgilio in punto di morte avrebbe manifestato la propria intenzione di far bruciare l'*Eneide*, tentando di imporre una forma estrema di auto-censura.[2] La notizia biografica, come già l'accenno pliniano, presenta l'opera quale una materia scottante senza avvertire la necessità di giustificare la scelta tanto drastica di distruggerla. Nella condizione in cui la abbiamo oggi, la versione di Donato induce a ipotizzare ragioni artistiche, poiché l'ultima volontà di Virgilio regolamenta i criteri stringenti dell'edizione postuma.[3] L'argomento dell'incompiutezza artistica dell'*Eneide* influenza la ricezione del poema virgiliano dall'antichità almeno fino al pieno Novecento. Il declino di tale indirizzo esegetico coincide con l'avviarsi di una nuova linea interpretativa, sensibile piuttosto a valorizzare le contraddizioni interne (un tempo semplicemente addebitate alla morte dell'autore) come foriere di possibili sovrasensi in contrasto con lo spirito generale dell'opera. La ricerca di simili "further voices", secondo la nota espressione di Lyne, ha suggerito a R. Thomas di riconsiderare, in apertura del terzo millennio, le diverse possibilità con cui l'*Eneide* po-

1 Ringrazio i Proff. Federica Bessone, Sergio Casali e Luigi Galasso per aver letto le prime stesure di questo contributo. Un ringraziamento particolare per il loro aiuto va anche agli amici Fabio Gatti, Marco Gay, Antonino Pittà e Stefano Poletti.

2 *VSD* 39: *Egerat cum Vario, priusquam Italia decederet, ut si quid sibi accidisset, Aeneida combureret* («Prima di allontanarsi dall'Italia aveva ordinato a Vario di bruciare l'*Eneide,* nel caso gli fosse successo qualcosa»). I possibili elementi svetoniani dell'episodio sono discussi in D'Anna 2007. La notizia è attestata per la prima volta da Plin. *nat*. 7.114: *Diuus Augustus carmina Vergili cremari contra testamenti eius uerecundiam uetuit* («Il Divo Augusto proibì di bruciare le poesie di Virgilio, di contro al rispetto delle sue disposizioni testamentarie»). In questa nota e nel resto del contributo le traduzioni dei testi latini e greci sono mie.

3 *VSD* 40: *Ceterum eidem Vario ac simul Tuccae scripta sua sub ea conditione legauit, ne quid ederent, quod non a se editum esset* («Per il resto affidò le proprie opere al medesimo Vario, e a Tucca insieme a lui, con la condizione che non pubblicassero ciò che non era stato pubblicato da lui stesso»). L'imperfezione artistica del poema viene per la prima volta addotta in via esplicita a giustificazione della volontà virgiliana da Favorino in Gell. 17.10.7: *Itaque cum morbo obpressus aduentare mortem uiderat, petiuit orauitque a suis amicissimis inpense, ut Aeneida quam nondum satis elimauisset adolerent* («Perciò non appena, incalzato dalla malattia, aveva visto incombere la morte, chiese e pregò insistentemente i propri amici che bruciassero l'*Eneide*, poiché non l'aveva ancora perfezionata abbastanza»).

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-012

tesse essere considerata in età augustea come *lato sensu* "pericolosa" e non troppo facilmente assimilabile dal potere imperiale.[4]

Un'altra linea esegetica antica si concentra invece sull'aspetto privato (e ancor più difficilmente sorvegliabile) della ricezione del poema. Giunto al culmine della propria riscrittura in chiave erotica dei grandi titoli della poesia latina in *Tristia* 2, Ovidio denuncia che l'episodio preferito dai lettori dell'*Eneide* consiste nella relazione sessuale illecita tra il protagonista e Didone.[5] Si può percepire l'ambiguità di un eroe che, nella riscrittura ovidiana del suicidio di Didone,[6] abbandona le armi sul letto della regina, fornendole non soltanto il motivo patetico (il *discidium*), ma anche lo strumento materiale (la spada) per uccidersi. Il contenuto più esplicito della polemica ovidiana, ossia la pericolosità dell'*Eneide* per la morale dei lettori, viene generalmente ridotto ad un'esagerazione retorica, dettata dalla paradossale *reductio ad amorem* di un poema epico; la resistenza opposta dagli antichi contro questo genere di letture invita tuttavia a intraprendere il percorso battuto già da Ovidio. Servio testimonia infatti una tendenza apologetica che si sforza di contraddire la possibilità di sottintesi ambigui nel testo di Virgilio, nonostante questi siano denunciati da alcuni dei più influenti interpreti antichi del poema come Probo e Cornuto. Anche il carattere riservato che la tradizione biografica attribuisce al poeta, soprannominato *Parthenias* dai contemporanei,[7] potrebbe conformarsi ad una simile strategia apologetica, trovando conferma nella costante caratterizzazione tardoantica di Virgilio come *uerecundus*.[8]

4 Lyne 1987 e Thomas 2001. I contenuti potenzialmente problematici del poema virgiliano comprendono p. es. la caratterizzazione ambigua di Enea e il dilemma se il potere romano potesse perdurare *sine fine* oppure fosse destinato a decadere secondo il mito delle età. Un esempio ovidiano (*met*. 14.449 *Faunigenaeque domo potitur nataque Latini*, «si impadronisce della casa e della figlia di Latino, il Faunigeno») sulla ricezione antica della «'pericolosità' insita nella frammentazione dei punti di vista operata da Virgilio nell'*Eneide*» è offerto da Casali 2018.

5 Ov. *trist*. 2.532–536: *Et tamen ille tuae felix Aeneidos auctor* / *contulit in Tyrios arma uirumque toros,* / *nec legitur pars ulla magis de corpore toto,* / *quam non legitimo foedere iunctus amor* («Eppure anche il celebre e rinomato autore della tua *Eneide* / ha portato «le armi e l'eroe» nei letti di Tiro, / e di tutto il *corpus* nessuna parte ha più lettori / dell'amore congiunto in un patto illegittimo»).

6 Verg. *Aen*. 4.495 *arma uiri thalamo quae fixa reliquit* («le armi dell'eroe, che lasciò apposte al talamo»), verso esplicitamente riecheggiato dal passo ovidiano secondo Lyne 1987, 20–22; Barchiesi 1993, 168–171; Barchiesi 1994, 18–19; Casali 1995, 66–69.

7 Circa la possibile origine e i significati del soprannome cf. Stok 2017 con bibliografia.

8 Un aspetto declinato proprio nel rapporto del poeta con i modelli (specialmente Teocrito) nel segno di un controllo censorio: Serv. *ecl*. 2.51: *uerecunde rem inhonestam supprimit, quam Theocritus aperte commemorat* («per pudore sopprime una volgarità che Teocrito riporta in termini espliciti»); 3.8: *quod suppressit uerecunde, licet Theocritus aperte ipsam turpitudinem ponat et exprimat* («cosa che per pudore ha soppresso, nonostante Teocrito riporti ed esponga la volgarità

Un problema centrale riguarda l'immagine serviana di Virgilio quale censore (*Vergilius supprimit*) di espressioni o situazioni sconvenienti ammesse dai suoi modelli letterari, in particolare Teocrito. Peraltro, un aspetto complementare si ha nelle omissioni, quando Virgilio si sarebbe sottratto deliberatamente al confronto con l'ipotesto greco per supposte ragioni di pudicizia. Tale lettura moralistica riflette in modo coerente la ricezione tardoantica del poeta quale maestro infallibile in ogni campo della vita umana.[9] Analizzando una selezione di esempi legati a questo problema peculiare, dall'analisi dei *uitia orationis* nei trattati grammaticali al giudizio antico sulla riuscita artistica della rielaborazione virgiliana, vedremo che apologeti e detrattori ("innocentisti" e "colpevolisti" nella felice formulazione di S. Timpanaro a proposito del dibattito antico su Verg. *Aen*. 8.406)[10] sono accomunati dal ricorso alle medesime strategie retoriche (riscrittura di versi incipitari, libero uso della punteggiatura, manipolazioni della biografia virgiliana), ampiamente sfruttate per contrapposti obiettivi. Il dibattito piuttosto acceso intorno all'appropriatezza o meno del dettato virgiliano nella poesia bucolica, intrecciandosi con la costruzione di *obtrectatores* immaginari nelle biografie tarde, potrebbe inoltre conservare tracce di un'influenza di Catullo e della tradizione epigrammatica a lui ispirata.[11]

---

stessa in termini espliciti») e 6.26: *nymphae minatur stuprum latenter: quod uerecunde dixit Vergilius* («implicitamente minaccia la ninfa di stupro: cosa che Virgilio ha espresso con pudore»). Il vocabolario viene programmaticamente selezionato per veicolare con efficacia il messaggio apologetico; anche la terminologia afferente alla critica virgiliana sembra studiatamente ripetitiva (p. es. *incuriose et abiecte*, *indecore*, *indecenter* sono avverbi ricorrenti nell'esegesi attribuibile a Cornuto: Timpanaro 2001, 31 e Cugusi 2003, 236). Del resto, la *uerecundia* appare un tratto tipico della personalità del poeta sia in Macr. *Sat*. 1.16.44: *Idem poeta doctrina ac uerecundia iuxta nobilis* («Il medesimo poeta, rinomato insieme per sapienza e pudore») sia in Serv. *Aen*. 1 *praef*.: *Adeo autem uerecundissimus fuit, ut ex moribus cognomen acceperit: nam dictus est Parthenias* («Fu a tal punto estremamente pudico, da aver ricevuto per il suo comportamento un soprannome: fu chiamato infatti *Parthenias*»).

9 Esemplificata da Serv. *Aen*. 6 *praef*.: *Totus quidem Vergilius scientia plenus est* («Davvero Virgilio è nella sua interezza pieno di conoscenza»). Su origine e fortuna di questa tradizione cf. da ultimo Stok 2022. Per i primi interpreti di Virgilio il termine di confronto più immediato è ovviamente Omero, sottoposto a letture allegoriche e moralizzanti da una lunga tradizione esegetica; sulla fortuna in età antica dell'"ethical criticism" applicato anche all'*Eneide* cf. Farrell 2021, 28–33. L'indagine del concetto virgiliano di *decorum* è condotta da Clausen 2002 e Cianciosi 2019.

10 Timpanaro 2001, 62. La lunga nota serviana (vedi *infra* pp. 226–231) rappresenta un caso interessante di contrapposizione tra le due opposte categorie di esegeti virgiliani attorno a un problema di *decorum*.

11 Argomenterò in questa direzione l'ultima parte del mio lavoro, nonostante le tracce di poesia catulliana in Servio restino scarse: cinque menzioni nel commento all'*Eneide* (Serv. *Aen*. 4.409; 5.591 e 610; 7.378 e, con Kiss 2015a, 12.587) ed una sola (peraltro piuttosto enigmatica: cf. Kiss 2015b) in quello alle *Georgiche* (Serv., *georg*. 2.95); Catullo non viene mai citato nel Danielino.

Un luogo particolarmente delicato per la ricezione dell'opera virgiliana era la scuola del grammatico: la messe di trattati cresciuta all'ombra dell'*Ars* di Donato ripeteva a beneficio degli studenti antichi molte citazioni soggette a possibili fraintendimenti di carattere sessuale. Il *uitium orationis* spesso denunciato dai grammatici è il *cacenphaton* (o *cacemphaton*),[12] che si può parafrasare come l'"allusione non intenzionale, insita in un'espressione neutra, a un doppio senso osceno".[13] Nelle fonti grammaticali si distinguono generalmente due categorie: il *cacenphaton in sermone* (o *in contextu sermonis*: «nel discorso / nell'intrecciare un discorso»), un errore meccanico della *compositio uerborum* («disposizione delle parole») che riproduce una sequenza di sillabe oscena o scatologica,[14] ed il più insidioso *cacenphaton in sensu* («nel significato»), foriero di un'ambiguità sessuale afferente al piano del significato.[15] I numerosi esempi ricavati dalle opere

12 Una discussione esaustiva del fenomeno, accennato da Cic. *orat*. 154, in Quint. *inst*. 8.3.44–47; significativa per il tema generale anche la celebre epistola ciceroniana a Peto (*fam*. 9.22). Il passo quintilianeo riporta un (presunto) *cacenphaton* virgiliano, rintracciato da Celso, probabilmente l'enciclopedista e interprete virgiliano Cornelio (Ribbeck 1866, 27; Mazzarino 1955, 42–43; Marx 1915, 415 e Stok 1994, 297): Quint., *inst*. 8.3.47 *Siquidem Celsus cacemphaton apud Vergilium putat* «*incipiunt agitata tumescere*» [Verg. *georg*. 1.357]*: quod si recipias, nihil loqui tutum est* («Se è vero che Celso considera espressione ambigua, in Virgilio, "cominciano a gonfiarsi scuotendosi"; ma se lo si accettasse, nulla si potrebbe pronunciare con sicurezza»). L'interpretazione della presunta ambiguità in Ritter 1843, 66 («die Vorstellung einer obszönen Manipulation») viene accolta da Uría Varela 1997, 63 n. 3 e (con riserve) da Timpanaro 2001, 25 n. 40.

13 Una prima trattazione complessiva del fenomeno in Heuer 1909, 47–51; una discussione teorica più aggiornata in Uría Varela 1997, 61–64. Utili raccolte dei casi virgiliani anche in Hanssen 1942 e Ziolkowski/Putnam 2008, 811–815; cf. la trattazione esaustiva di Zago 2017, 241–250, recepita da Cavarzere/Cristante 2019, 790–792, e da ultimo la rassegna di Vallat 2022, 41–48.

14 I grammatici ripetono un caso tipico del *uitium* anche per Virgilio: Diom. *gramm*. I 465.31–33 *Sit et illa naturalis obseruatio, ne iunctura uerborum cacenphaton sonet, quale est* [Verg. *Aen*. 1.193] «*et numerum cum nauibus aequet*» («Si osservi anche l'accortezza spontanea che la disposizione delle parole non riecheggi un'espressione ambigua, come nel caso di *numerum cum nauibus aequet*»; simili Don. *gramm*. IV 395.1 e Pomp. *gramm*. V 293.18). Il fenomeno, forse accentuato dall'adozione della *scriptio continua* (Ziolkowski 1998, 54), è ben noto al commento serviano (L. Lombardi, *EV* I, 593 s.v. «cacemphaton»): cf. l'occorrenza di *cum nauibus* in Serv. *Aen*. 1.193 e della sequenza sillabica *–ca ca–* in Serv., *georg*. 2.13; *Aen*. 2.27; *Aen*. 3.203 con la discussione di Georgii 1891, 69 e 164 e Schindel 1975, 129 e 167. Godel 1984 accoglie la possibilità che gli autori latini ricercassero deliberatamente simili effetti sonori, le cui occorrenze nell'*Eneide* sono raccolte e discusse da Dainotti 2015, 77–78 n. 254.

15 Isolata la definizione di *propter sensum cacenphaton* (Serv. *Aen*. 8.406), su cui vedi *infra* pp. 217–231. Un paio di esempi virgiliani: Diom. *gramm*. I 451.3–7 *Cacenphaton est uitio conpositionis inuerecunda suspitio* [. . .] *item* «*ad ramum hunc aperit ramum qui ueste latebat*» («Il *cacenphaton* è desumere un significato sconveniente per difetto della disposizione del discorso [. . .] come anche "verso questo ramo (fa uscire il ramo che stava nascosto nella veste)"»), una citazione imperfetta di Verg. *Aen*. 6.406 *at ramum (aperit ramum qui ueste latebat)*, «ma questo

grammaticali si sovrappongono e completano a vicenda; un'osservazione interessante di Servio denuncia un caso di *cacenphaton* "mancato", testimoniando la pervasività di simili ricerche nella scuola tardoantica.[16] La frequenza del nome di Virgilio (e soprattutto di Virgilio epico) nelle trattazioni grammaticali di questo *uitium orationis* («difetto del discorso») è motivata probabilmente dall'adozione dell'*Eneide* come principale testo scolastico e non si può concludere, dal pur lungo elenco di casi stigmatizzati, che il poema fosse considerato in qualche modo più "pericoloso" rispetto alle altre opere antiche. Si è ipotizzato che la fertile immaginazione degli studenti in età adolescenziale ammonisse i loro antichi maestri della necessità di disambiguare Virgilio, sortendo tuttavia il risultato diametralmente opposto di alimentare una ricerca dagli effetti dissacranti verso l'oggetto delle loro fatiche scolastiche.[17] È più verosimile che il testo virgiliano, tanto sfruttato nella prassi didattica antica, offrisse lo spunto immediato per esemplificare i vari generi di *uitia orationis* a beneficio degli studenti, che dovevano rimanere impressionati dal riconoscere nuovi possibili sottintesi di un testo in larga parte mandato a memoria. Un possibile esempio dell'influenza duratura di questo genere di insegnamenti, e della reazione che suscitarono negli allievi della scuola tardoantica, è forse testimoniato dall'utilizzo di *cacenphata in sensu* nella poesia parodica di ispirazione virgiliana, rappresentata dal *Cento nuptialis* di Ausonio.[18]

---

ramo» etc.; Serv. *gramm.* IV 447.18–19 *Et cum dicat Virgilius* «*coniugis infusus gremio*» [Verg. *Aen.* 8.406]*, et hic cacenphaton est in sensu* («E nonostante Virgilio dica "profuso nel grembo della moglie", anche qui c'è un *cacenphaton* nel significato»). Il fenomeno è sussunto in una figura retorica affine da Sacerd. *gramm.* VI 453.19–20 *Aeschrologia est uerborum turpitudo, non intellectus* [. . .] «*arrectique ora tenebant*» («L'*aeschrologia* è la volgarità delle parole, non del significato [. . .] "raddrizzatisi tenevano fisso lo sguardo"»), che presenta una riscrittura (forse in origine parodica?) del celebre *incipit* virgiliano di *Aen.* 2.1 *Conticuere omnes intentique ora tenebant* («Tacquero tutti e intenti tenevano fisso lo sguardo»).

16 Virgilio avrebbe deliberatamente evitato un termine fraintendibile in senso scatologico: Serv. *Aen.* 8.198 HUIC MONSTRO *bene uitauit casum, in quo inerat turpis significatio* («A QUESTO MOSTRO con accortezza ha evitato il caso [*sc.* il dativo] nel quale era insita un'espressione volgare»), osservazione che viene più precisamente chiarita dall'aggiunta di Servio Danielino *uerbi, ne diceret* «*huic Caco*» («[un'espressione volgare] della parola, perché non dicesse "a questo Caco"»: cf. M. Lafond in Ramires 2022, xxi e 303 n. 324 per una traccia di questa esegesi in Marziano Capella). Per lo stesso motivo non viene esplicitato il teonimo della sorella di Caco in Serv. *Aen.* 8.190 *Hunc soror sua eiusdem nominis* [*sc.* Caca] *prodidit* («Costui l'ha tradito sua sorella, che ha il medesimo nome»).

17 Ziolkowski 1998, 49 e Mondin 2003–2004, 232.

18 Anticipato nella tecnica e nei temi dal centone epigrammatico di Petron. 132.11.1–3 (Mondin 2003–2004, 233), un testo pur verosimilmente ignoto alle parodie tardoantiche; una possibile intersezione tra teoria grammaticale e poesia parodica è ravvisabile nell'esempio succitato di Sacerd. *gramm.* VI 453.19–20. *Cacenphata* virgiliani acclimatati nel *Cento nuptialis* sono ravvisabili in Auson. 18.103 *tollit se arrectum* (Verg. *Aen.* 10.892: «si risolleva e raddrizza») e 105 *ramum, qui*

Non si può tuttavia escludere il ricorso parallelo o indipendente ai commenti antichi del poema, confluiti in un secondo tempo nell'esegesi serviana.

Per evitare di cadere in simili ambiguità, nei trattati grammaticali viene talvolta suggerita esplicitamente la corretta recitazione ad alta voce del testo poetico. Un caso interessante ricorre a proposito di Verg. *Aen.* 4.495–497 in Diomede,[19] che raccomanda di spezzare piuttosto artificiosamente, tramite una forte pausa del respiro, il legame sintattico di *lectumque iugalem* con *perii*, sforzandosi di negare che Didone in effetti sta per morire a causa dell'amore di Enea. La lettura che ne deriverebbe non corrisponde affatto all'interpretazione dei commentatori antichi sulla vicenda: al contrario, l'eroina deve morire proprio per aver rotto la promessa al "cener di Sicheo".[20] Forse la ragione profonda della raccomandazione mira piuttosto a prevenire la lettura sessualmente ambigua che deriverebbe da *perire* se inteso quale sinonimo forte di "amare, desiderare ardentemente".[21] Il maestro suggerirebbe pertanto di separare

ueste latebat (*Aen.* 6.406: «il ramo che stava nascosto nella veste»). Il poeta esprime una propria opinione (vedi *infra* pp. 230–231, nn. 45–46) anche all'interno del dibattito antico intorno a Verg. *Aen.* 8.406. La dimestichezza, maturata sui banchi scolastici, di Ausonio con il *cacenphaton* viene riconosciuta da Adams 1981, 215 e Adams 1982, 28; prudenti le conclusioni di Green 1991, 519.

19 Verg. *Aen.* 4.495–497: *et arma uiri thalamo quae fixa reliquit* / *impius exuuiasque omnis lectumque iugalem,* / *quo perii, super imponas* («Che tu vi ponga sopra / le armi dell'eroe, che l'empio lasciò apposte al talamo, / tutte le spoglie e il letto nuziale per il quale mi sono perduta») con Diom. *gramm.* I 439.2–8: *Item* «*lectumque iugalem, quo perii, super inponas*»*, minus apertum. Subdistinguendum enim est pro uoluntate dicentis. Hoc enim uoluit intellegi Dido, non esse lectum iugalem quo perierit. Inmorandum est ergo et respirandum* ‹*post*› «*iugalem*» *et sic inferendum cum* ὑποκρίσεως *affectu* «*quo perii*» («Anche "Che tu vi ponga sopra il letto nuziale per il quale mi sono perduta" è meno chiaro. Bisogna infatti interpungere debolmente in conformità al volere di chi sta parlando. Didone infatti ha voluto lasciar intendere questo, ossia che non è il letto nuziale ciò per cui si è perduta. Bisogna dunque frapporre una pausa e respirare dopo "nuziale" e poi pronunciare con espressività attoriale "per cui mi sono perduta"») (anche Dosith. *gramm.* VII 429.11–16). In modo analogo i grammatici antichi raccomanderebbero di apporre un segno di interpunzione (*diastole*) tra *ereptae* e *uirginis* in Verg. *Aen.* 2.413: *ereptae uirginis ira* («la collera della fanciulla rapita») forse per scongiurare la lettura mentale *ereptae uirginitatis* («della verginità sottratta»: Adkin 2006, 403 n. 38).

20 Per una sintesi dell'esegesi serviana sulla relazione tra Enea e Didone cf. Sharrock 2008, 14–16; Baudou 2012. Significative per il nostro proposito le note di Serv. *Aen.* 4.496: LECTUMQUE IUGALEM *eleganter etiam in morte perseuerat in amore* («E IL LETTO NUZIALE con raffinatezza anche durante la morte persiste nel sentimento amoroso») e Serv. *Aen.* 4.497: QUO PERII *propter extinctum pudorem* («PER CUI MI SONO PERDUTA a causa del pudore smarrito»). Le conseguenze che sembrerebbero emergere dall'interpunzione di Diomede (Didone sconfessa il proprio amore) sono tuttavia sostanzialmente accolte da Mondin 2003–2004, 236.

21 *ThlL* X/1,1333,54–1334,15. Un utilizzo osceno di *perire* e sinonimi è ricordato da Adams 1982, 159; cf. più in generale la voce "Muerte y amor" di M. Librán Moreno in Moreno Soldevila 2011, 287–290. Secondo l'acuta ipotesi di Scappaticcio 2012, 150, nella ricostruzione di Diomede (*non*

forzatamente le parole durante la *recitatio*, approfittando del passaggio da un verso all'altro, soprattutto perché Didone non ammetta che in un recentissimo passato «moriva dalla voglia del letto coniugale». Una simile sensibilità per la corretta segmentazione del discorso viene condivisa da Servio e si sviluppa nell'esegesi di Virgilio adottando i medesimi strumenti retorici sfruttati pretestuosamente dagli *obtrectatores* a discredito della sua poesia. È nota infatti l'interpunzione innaturale proposta da un anonimo *Vergiliomastix* in Serv. *ecl.* 2.23: *lac mihi non aestate nouum, non frigore: defit* («Non ho latte fresco d'estate, non ce l'ho d'inverno: mi manca»), dove la pausa forte comporta che Coridone sfoggi davanti all'amato Alessi, in modo del tutto irrazionale, la propria povertà.[22]

Attorno a un singolo verso dell'*Eneide* (8.406), concernente l'amplesso divino tra Venere e Vulcano,[23] gli antichi esegeti avanzarono almeno un paio di riserve, tra loro distinte, in materia di *decorum*. L'una è testimoniata da Gell. 9.10.5–6:[24]

> *Sed Annaeus Cornutus, homo sane pleraque alia non indoctus neque inprudens, in secundo tamen librorum quos 'de figuris sententiarum' conposuit egregiam totius istius uerecundiae laudem insulsa nimis et odiosa scrutatione uiolauit. Nam cum genus hoc figurae probasset et satis circumspecte factos esse uersus dixisset: «membra tamen» inquit «paulo incautius nominauit».*
>
> Ma Anneo Cornuto, un uomo per lo più veramente dotto ed assennato, purtuttavia nel secondo libro della propria opera *Intorno alle figure retoriche* fece violenza all'eccezionale vanto di tutto questo pudore con una troppo inetta e malevola puntigliosità. Infatti, pur avendo approvato questo tipo di figura retorica e ammesso che i versi fossero stati formu-

esse lectum iugalem quo perierit) Didone vorrebbe suggerire che il letto condiviso con Enea non sia «di nozze, bensì un letto di morte». Ritengo tuttavia più probabile che il grammatico intenda riconoscere, nelle parole dell'eroina, un'accusa implicita non al letto, bensì ad Enea stesso (cui si allude in Verg. *Aen*. 4.495: *uiri*); a questo proposito cf. più diffusamente Ameduri [in corso di stampa].

22 L'interpretazione è ricordata da Servio *ad loc*., che non sorprendentemente la respinge (*sane hunc uersum male distinguens Vergiliomastix uituperat*, «un critico di Virgilio, a causa di una cattiva interpunzione, biasima questo verso»). Sembra difficile ipotizzare che *Vergiliomastix* designi un commento e non un interprete (possibilisti invece Stok/Ramires 2021, 340). Trattazioni generali dell'argomento sono offerte da M. Geymonat in *EV* II 998–1000, s.v. «interpunzione» e da R. Tarrant in *VE* III,1053–1054 s.v. «punctuation». Sugli specifici problemi di interpunzione discussi nel commento serviano alle *Bucoliche* cf. Stok/Ramires 2021, 292–293.

23 Forse «the most famous periphrasis of Roman literature» (Ziolkowski 1998, 56): Verg. *Aen*. 8.404–406: *Ea uerba locutus* / *optatos dedit amplexus placidumque petiuit* / *coniugis infusus gremio per membra soporem* («Pronunciate queste parole / diede gli abbracci desiderati e, profuso nel grembo della moglie, / ricevette il sonno riposante attraverso le membra»).

24 Cornut. fr. 53 nella recente edizione di Boys-Stones 2018, 190–191.

lati in modo sufficientemente avveduto, aggiunse: «Purtuttavia ha pronunciato *le membra* in una maniera non troppo accorta».

L'altra è riflessa in una variante testuale conservata nel commento di Serv. *ad loc.*[25]:

CONIUGIS INFUSUS GREMIO *hoc est ante concubuit et sic quieuit. Probus uero et Carminius propter sensum cacenphaton «infusum» legunt, ut sit sensus: «dormiit cum coniuge dormiente», id est «petiit soporem, infusum etiam coniugis gremio». Alii «infusus» legunt, ut significetur coisse illos et sic sopitos, et uolunt esse emphasin coitus: nam «infusum gremio soporem» nihil esse dicunt. Multi autem cacenphaton accipiunt, ne duo epitheta uideantur, «placidum» et «infusum». Alii figurate accipiunt «placidum per membra» pro eo quod est «placidum membris».* PER MEMBRA *potest ambiguum uideri, Vulcani an Veneris.*

PROFUSO NEL GREMBO DELLA MOGLIE cioè prima si è congiunto [a lei] e poi si è addormentato. Invero Probo e Carminio leggono *infusum* a causa dell'espressione ambigua, perché il significato diventi: «ha dormito con la moglie che dormiva», ossia «ricevette il sonno, profuso anche nel grembo della moglie». Altri leggono *infusus*, perché si capisca che loro si erano congiunti e poi addormentati, e lo interpretano come un'espressione velata del coito: infatti dicono che «il sonno profuso nel grembo» non ha senso. Molti poi accolgono l'espressione ambigua, perché gli epiteti [del sonno] non appaiano due, «riposante» e «profuso». Altri interpretano liberamente «riposante attraverso le membra» nel senso di «riposante per le membra». ATTRAVERSO LE MEMBRA potrebbe sembrare ambiguo se siano di Vulcano oppure di Venere».

La fugace allusione virgiliana, pur recepita almeno a partire dal secondo secolo come esemplare per il trattamento di scene erotiche in un genere letterario elevato,[26] sembra aver attirato due ordini distinti di critiche tra le prime generazioni

25 Passo citato secondo Thilo 1884, 260–261, inclusa l'adozione del carattere tondo per Servio e di quello corsivo per Servio Danielino. Il recentissimo testo di Ramires 2022, 142–143 differisce per l'interpunzione di due soli luoghi del brano, sui quali vedi *infra* pp. 229, n. 36 e 230, n. 43.

26 Gell. 9.10.1: *Annianus poeta et plerique cum eo eiusdem Musae uiri summis adsiduisque laudibus hos Vergilii uersus ferebant, quibus Volcanum et Venerem iunctos mixtosque iure coniugii, rem lege naturae operiendam, uerecunda quadam translatione uerborum cum ostenderet demonstraretque protexit* («Il poeta Anniano e con lui molti adepti della medesima Musa innalzavano con somme e continue lodi questi versi di Virgilio, in cui con un pudico giro di frase velò, mentre lo stava esponendo e mostrando, un elemento da nascondere per legge di natura, ossia la congiunzione e l'amplesso per diritto matrimoniale tra Vulcano e Venere»). Un giudizio del tutto simile a quello di Anniano viene espresso in chiusura del *Cento nuptialis*: Auson. p. 18.13–15 Green *Quid etiam Vergilium 'Parthenien' dictum causa pudoris? Qui in octauo Aeneidos, cum describeret coitum Veneris atque Vulcani,* αἰσχροσεμνίαν *decenter immiscuit* («Che dire anche di Virgilio, detto *Parthenias* a motivo del suo pudore? Lui che nel libro ottavo dell'*Eneide*, mentre descriveva il coito tra Venere e Vulcano, ha frammischiato con appropriatezza il turpiloquio») con McGill 2005, 108–109. Sull'esemplarità dell'allusione virgiliana cf. i passi dei grammatici raccolti da Fioc-

di esegeti dell'*Eneide*. La prima obiezione afferisce esclusivamente all'ambito retorico: nel secondo libro *de figuris sententiarum* Anneo Cornuto,[27] pur apprezzando il tenore generale del passo, giudicava la scelta di utilizzare il termine *membra* come poco avveduta (*paulo incautius nominauit*). Il frammento attribuibile a Cornuto sembra piuttosto circoscritto, perché la formula di approvazione valida a stemperare la riserva finale (*satis circumspecte factos esse uersus*, «che i versi fossero stati formulati in modo sufficientemente avveduto») può essere paragonata, per la comune metafora visiva, all'espressione con cui Gellio stesso condanna senza appello l'atteggiamento dell'esegeta (*inepta nimis et odiosa scrutatione*, «con una troppo inetta e malevola puntigliosità»).[28] La critica viene indirizzata ad una singola scelta lessicale (*membra*) e soltanto a prezzo di evidenti forzature può essere inserita nel dibattito, più articolato e sfuggente, testimoniato da Serv. *Aen*. 8.406. Ciononostante, gli studiosi sono spesso tentati di scorgere nel tentativo apologetico di Probo (e Carminio)[29] una reazione diretta al problema sollevato da Cornuto[30]; una risposta a quest'ultimo è forse rintracciabile piuttosto,

chi 1994, 262, che la riconducono alla figura retorica (già Gell. 9.10.6: *genus hoc figurae*) della *periphrasis*.

27 Sono attestati suoi contributi specifici all'esegesi virgiliana (Cornut. frr. 38–59 Boys-Stones). Essi, giudicati per lungo tempo (a partire da Ribbeck 1866, 125 almeno fino a Zetzel 1981, 38–41) il prodotto di una critica ingiustificatamente severa verso Virgilio, sono ricondotti a un più neutrale «mutamento di gusto» da Timpanaro 2001, 26. Cornuto era amico di Silio Italico, cui dedicò forse un commento virgiliano (Takács 2004), e recentemente vengono riconosciute tracce delle sue osservazioni esegetiche nella poesia a lui contemporanea (soprattutto Lucano: Abbamonte 2013, ma anche Persio: cf. da ultimo Celotto 2023). Per possibili influenze filosofiche sull'esegesi cornutiana di Verg., *Aen*. 8.406 cf. Cugusi 2003, 230–232 e Setaioli 2003–2004, 362–364.

28 La reazione gelliana contro l'osservazione di Cornuto è apparsa spesso eccessiva (per es. Takács 2018, 15), ma viene condivisa anche da alcuni illustri studiosi moderni: Holford/-Strevens 2003, 212 apostrofa Cornuto come «a pedant peering underneath the bedclothes». È tipico di Gellio introdurre il dissenso verso l'opinione di un interprete con un elogio di quest'ultimo (Fiocchi 1994, 261 e 265 n. 14).

29 Sull'attività esegetica di Probo cf. Delvigo 1987. Non è chiaro se Carminio abbia scritto, oltre al *De Italia* e al *De elocutionibus*, anche uno specifico commento virgiliano di datazione incerta (Marinone 1967, 76 e 630 n. 11; lo esclude Timpanaro 1986, 87 n. 10, ma in Timpanaro 2001, 62 n. 105 il giudizio appare più sfumato). Verosimilmente Carminio ha soltanto abbracciato la tesi già espressa dall'illustre esegeta.

30 Così nelle prime ricostruzioni moderne del dibattito (Ribbeck 1866, 140–141; Steup 1871, 101 e Aistermann 1909, 58–60), autorevolmente condivise sotto questo aspetto da Timpanaro 2001, 63. Soltanto Georgii 1891, 364–365 avanza un rapporto di precedenza inverso tra i due esegeti antichi, postulando tuttavia, in modo poco verosimile, che il problema venga sollevato per la prima volta da un ipotetico elenco di *cacenphata* virgiliani stilato da Cornelio Celso.

come vedremo, soltanto nell'ultima parte della nota di Servio Danielino.[31] È ragionevole ipotizzare che Probo conoscesse le osservazioni di Cornuto a Verg. *Aen.* 8.406 (e/o viceversa), ma lo stesso più difficilmente può dirsi a proposito delle fonti posteriori che ce le trasmettono.[32] Del resto, un tratto attribuibile alla personalità di Servio come grammatico, in aperta opposizione al maestro Elio Donato,[33] è la particolare attenzione verso i *cacenphata in sensu* e sarebbe stato strano per lui non sfruttare appieno l'osservazione di Cornuto, se l'avesse conosciuta in una forma sufficientemente chiara ed esaustiva. La complessa nota serviana ha goduto dell'attenzione di alcuni tra i maggiori studiosi dell'esegesi virgiliana antica,[34] ma sembra ancora aperta a una nuova indagine sia dei debiti sia degli apporti originali che si dipanano nell'intrico apparentemente irrisolvibile di risposte antiche ai problemi sollevati da Probo e Cornuto. Il commento di Servio propone l'interpretazione più condivisibile del passo virgiliano, ossia un sereno riconoscimento del *cacenphaton* (*hoc est ante concubuit et sic quieuit*, «cioè prima si è congiunto [a lei] e poi si è addormentato»), opponendola meccanicamente alla proposta di Probo e Carminio di leggere *infusum*[35] ed eludere il vizio retorico con un'interpretazione piuttosto faticosa[36] della sintassi e del senso. Per un eccesso di *pruderie*, l'esegeta ravvisava nell'emistichio *coniugis infusus gremio*

31 Ossia riconducibile, secondo l'ipotesi tradizionale ancora oggi prevalente, al *commentum uariorum* di Elio Donato, testo di partenza anche per la sintesi di Servio. Per una discussione di questa e altre teorie circa la fonte di Servio Danielino cf. da ultimo Stok/Ramires 2021, 73–79 con bibliografia.

32 Ciononostante, Holford-Strevens 2003[2], 212 n. 78 postula che Gellio, pur conoscendo la nota probiana, nomini appositamente il solo Cornuto e Murgia 2004, 194 propone che la fonte implicita in Serv. *Aen.* 8.406 sia identificabile con la risposta di Probo alla denuncia cornutiana del *cacenphaton*.

33 Così secondo l'opera grammaticale attribuita dalla tradizione manoscritta proprio a Servio, *gramm.* IV 447.16–19: *Illud non adiecit* [*sc.* Elio Donato]*, fieri cacenphaton etiam in sensu* [. . .]. *Et cum dicat Virgilius* «*coniugis infusus gremio*»*, et hic cacenphaton est in sensu* («Non aggiunse quell'altro caso, ossia che si verifica il *cacenphaton* anche nel significato [. . .]. E nonostante Virgilio dica "profuso nel grembo della moglie", anche qui c'è un *cacenphaton* nel significato»).

34 Timpanaro 1986, 87–89 e Delvigo 1987, 48–55; cf. anche la ripresa del problema, con ulteriori approfondimenti, in Timpanaro 2001, 61–64.

35 Com'è noto, la genericità di *legere* non permette di stabilire se *infusum* sia congettura (in tal caso, verosimilmente probiana) o variante testuale; ad ogni modo, la lezione viene trasmessa dal Romano e dalla prima mano del Palatino (*effusus* nella citazione virgiliana di Diom. *gramm.* I 460.18).

36 Tale lettura «produced poor sense [. . .] and worse style» (Eden 1975, 124). Ovviamente, l'interpretazione erotica del passo è avvalorata dal parallelo di Lucr. 1.33–34: *in gremium qui saepe tuum se* / *reiicit* («che spesso sul tuo grembo / si è gettato», passo citato per es. da Heuzé 1985, 338). Pur di costringere la coppia a un sonno innocente (Vulcano *dormiit cum coniuge dormiente*, «ha dormito con la moglie che dormiva»), Probo e Carminio ricostruiscono l'improbabile *petiit*

(«profuso nel grembo della moglie») un'allusione troppo scoperta all'atto sessuale.[37] Servio Danielino intraprende una difesa piuttosto vivace del testo vulgato e dell'interpretazione più ampiamente condivisa (*coisse illos et sic sopitos*, «che loro si erano congiunti e poi addormentati»), giustapponendo in modo schematico (*Alii* [. . .]. *Multi autem* [. . .]. *Alii*, «Altri [. . .]. Molti poi [. . .]. Altri») una serie di obiezioni diversificate all'ipotesi probiana.[38] Esse appartengono a tre categorie distinte: di comune buon senso (a ben vedere, la ricostruzione probiana della frase *nihil esse*, «non ha senso»), retoriche (divieto dei *duo epitheta*)[39] e grammaticali (licenza poetica, *figurate*[40], nell'uso di *per* con l'accusativo come dativo di vantaggio).[41] Quest'ultimo punto non abbraccia la ricostruzione finora tentata delle di-

soporem, infusum etiam coniugis gremio, «ricevette il sonno, profuso anche nel grembo della moglie» (virgola rimossa, secondo la raccomandazione di Timpanaro 2001, 62, da Ramires 2022, 142).

37 Il participio *infusus* (Claud. Don. *ad loc*., p. 175, 8–9 Georgii *hoc est totum proiectum in corpus uxoris*, «cioè interamente proiettato verso il corpo della moglie») potrebbe essere stato percepito da Probo come sinonimo di *resolutus* nella sua accezione erotica (Delvigo 1987, 49). Non va escluso che l'immaginazione degli esegeti antichi fosse suggestionata anche dal parallelo virgiliano di *georg*. 2.325–326: *Tum pater omnipotens fecundis imbribus Aether* / *coniugis in gremium laetae descendit* («Allora l'Etere, padre onnipotente, con la sua pioggia feconda / discese sul grembo della fertile moglie»), ispirato all'altrettanto ambiguo Lucr. 1.250–251.

38 Non è chiaro se il commentatore (o la sua fonte) potesse davvero leggere una moltitudine di interpreti a noi ignoti, oppure se trasfigurasse le critiche di ordine differente in una distinzione soltanto immaginaria tra personalità anonime. Servio utilizza talvolta il generico *alii* e sinonimi per far riferimento all'opinione di un singolo interprete (Timpanaro 2001, 27 n. 44, 49; un accenno già in Timpanaro 1986, 79–80).

39 Bibliografia in Dainotti 2015, 91 n. 297.

40 L'avverbio, traducibile quasi sempre con «metaforicamente» in Servio, può designare tuttavia (soprattutto in Servio Danielino) una deviazione dalla norma grammaticale («liberamente»): tra i molti esempi possibili, Serv. *Aen*. 1.212: PARS ET FRUSTA SECANT *figurate, ut* «*pars grandia trudunt*» («UNA PARTE ANCHE TAGLIANO I PEZZI liberamente, come "una parte spingono i grossi [chicchi di frumento]"» (concordanza del numero non rispettata), 2.637: VITAM PRODUCERE *figurate, pro* «*uitam producturum*» («PROLUNGARE LA VITA liberamente, al posto di "destinato a prolungare la vita"») (infinito finale), 11.507: OCULOS HORRENDA IN VIRGINE FIXUS *figurate: uel oculos figens, uel fixos habens* («FISSO GLI OCCHI NELLA VERGINE ORRIBILE liberamente: o fissando gli occhi, oppure avendoli fissi») (accusativo di relazione; in Serv. *Aen*. 12.599: MENTEM TURBATA *ut «oculos suffusa»*, «TURBATA NELLA MENTE come "soffusa negli occhi"», subito dopo il lemma Servio Danielino fa seguire significativamente *figurate*).

41 Anche questa osservazione potrebbe essere mirata a invalidare la lezione *infusum*, poiché negherebbe la determinazione locativa del virgiliano *per membra*, rompendo la simmetria della coppia di *iuncturae* legata a *soporem* (*petiuit* [. . .] *per membra* e *infusum gremio*). Una simile lettura della nota di Servio Danielino, che avanzerebbe un'interpretazione trascurata dagli studi, tendenziosamente anti–probiana, non nega il fatto che Virgilio abbia inteso molto più probabilmente descrivere il diffondersi del sonno «attraverso le membra» (Delvigo 1987, 50 e 54 con paralleli).

verse opinioni sottese alla nota di Servio Danielino: secondo gli studi più autorevoli, che ravvisano in *Alii figurate accipiunt* («Altri interpretano liberamente») un cambiamento di bersaglio, la dipendenza di *per membra* da *placidum* (e non da *infusus*) dimostrerebbe implicitamente, contro l'opinione di Cornuto testimoniata dalle *Noctes Atticae*, che la determinazione non può celare alcuna allusione oscena.[42] Come abbiamo visto, l'obiezione cornutiana appare tuttavia circoscritta al solo utilizzo di *membra*, e non si capisce come la nota di Servio Danielino, proponendo una diversa reggenza per il termine, possa discolpare Virgilio dall'averlo adottato proprio mentre sta descrivendo una scena erotica. L'unione dell'interpretazione grammaticale di *per membra*, interpretata nel senso di un'obiezione a Cornuto, al periodo conclusivo (*potest ambiguum uideri, Vulcani an Veneris*, «potrebbe sembrare ambiguo se siano di Vulcano oppure di Venere»)[43] riesce tanto difficoltosa da finire per imputare al compilatore stesso la colpa di aver frainteso grossolanamente il contenuto della critica cornutiana.[44] Sembra tuttavia più verosimile riconoscere soltanto nell'ultimo lemma le tracce di una reazione alla censura cornutiana di *membra*, poiché è (almeno virtualmente) possibile immaginare che il termine sia adottato non in relazione alla divinità maschile, ma a quella femminile, escludendo così l'eventualità di un fraintendimento di natura sessuale.[45]

42 Così Timpanaro 1986, 89 n. 15 seguito da Delvigo 1987, 50. Timpanaro 2001, 63 propone inoltre di unire sotto la stessa nota *Alii figurate accipiunt* [. . .] «*placidum membris*» («Altri interpretano liberamente [. . .] "riposante per le membra"») con il periodo seguente, riconoscendo nell'espressione *per membra* non un nuovo lemma (Thilo 1884, 261), ma una semplice citazione virgiliana; l'ipotesi non viene accolta da Ramires 2022, 143. Le osservazioni sembrano infatti ispirate a due ordini di critiche distinti. L'assunzione dell'appunto meramente grammaticale all'interno della critica anti–cornutiana è stato forse suggerito agli studiosi dall'eco tra il danielino *figurate* («liberamente») e Gell. 9.10.6: *genus hoc figurae* («questo tipo di figura retorica»).

43 L'edizione di Ramires 2022, 143 pone un punto interrogativo dopo *Vulcani an Veneris*, su ispirazione forse della parafrasi di Timpanaro 2001, 63: «organi sessuali di Vulcano o di Venere?».

44 L'ambiguità sessuale denunciata dall'esegeta sarebbe stata confusa come ambiguità sintattica: Timpanaro 2001, 63 «Mi sembra [. . .] probabile che il Danielino abbia riferito in forma inesatta (e in verità un po' sciocca, dovuta a fraintendimento di ciò che si sarebbe dovuto intendere per 'ambiguità') l'obiezione stessa di Cornuto». Al contrario, sembra un tratto tipico di Servio Danielino avanzare (e lasciare irrisolti) i propri dubbi interpretativi con la prudente qualifica di *ambiguum* (Thomas 2001, 115).

45 Questa è l'interpretazione di Georgii 1891, 365 di *Vulcani an Veneris*: «d. h. mit der letzteren Erklärung wollte man das angebliche *Kakemphaton* der ersten wegbringen». I rarissimi esempi di *membrum* in riferimento all'organo sessuale femminile sono circoscritti a un vezzo stilistico tipico di Ausonio e al discusso Lucr. 3.346 (Adams 1982, 46). Il saggio di H. Georgii, nonostante sia apparso piuttosto datato già ad alcuni tra i suoi contemporanei (forse eccessivamente duri i giudizi disseminati in Heinze 1996, 100 n. 2; 148 n. 37; 302 n. 24; 459 n. 2 e 460 n. 9), propone una

Un ulteriore dettaglio della complessa nota di Serv. *Aen*. 8.406 merita infine di essere discusso: la formulazione *propter sensum cacenphaton*, anche se non sembra destare particolari dubbi tra gli studiosi, ha provocato alcuni fraintendimenti del passo.[46] La difficoltà di tale lezione potrebbe essere stata avvertita anche da alcuni copisti antichi, che forse tentarono di sistemare il periodo espungendo *sensum.*[47] Qualora si preferisca mantenere il sostantivo, bisognerebbe postulare una corruttela indotta dal tecnicismo, familiare ai grammatici (e a Servio stesso),[48] *cacenphaton in sensu* (nella possibile sequenza *propter c. in sensu ˃ propter in sensu c. ˃ propter sensum c.*), sia che la determinazione (non strettamente necessaria) *in sensu* appartenesse al testo originale di Servio, sia che fosse stata introdotta da un interpolatore successivo sulla base dei paralleli grammaticali.

La riconsiderazione complessiva del passo serviano indaga la fortuna di un'attitudine verso il testo di Virgilio che non è confinata ai primi interpreti: se le obiezioni moralistiche ad *Aen*. 8.406 avanzate dagli esegeti antichi dovessero apparire oziose testimonianze di una mentalità desueta, si pensi al fatto che le medesime riserve sull'appropriatezza dell'espressione virgiliana sono state formulate, in via indipendente dalla conoscenza di Probo e Cornuto, anche da alcuni studiosi moderni del poema.[49]

---

lettura sostanzialmente condivisibile (eccezion fatta per il fantomatico elenco di *cacenphata* virgiliani attribuito a Cornelio Celso) almeno a proposito di Serv. *Aen*. 8.406.

46 Solo intuitiva la traduzione di M. Lafond in Ramires 2022, 142 «à cause de la signification obscène du mot». Il difficile *propter sensum cacenphaton* ha attirato talvolta (Uría Varela 1997, 65 e Takács 2018, 31–32) la ricostruzione sintattica *Probus legit infusum, cacenphaton propter sensum* («Probo legge *infusum*, un *cacenphaton* nel significato»), che capovolge il fine (escludere dal testo virgiliano il *cacenphaton*, non introdurlo) della lettura di Probo.

47 Il termine è omesso da *A* (*Caroliruhensis CXVI* del decimo secolo). Naturalmente potrebbe trattarsi di un mero accidente di tradizione.

48 Oltre al già citato Serv. *gramm*. IV 447.19, cf. anche la sovrabbondante testimonianza di Pomp. *gramm*. III 53 Zago: *Fit autem in una parte orationis aut in contextu partium orationis aut in sensu, quod est re uera uitandum* [. . .]. *Cacenphaton quod fit in sensu* [*quod*] *re uera uitandum est* [. . .]. *Ecce cacenphaton est modo, sed in sensu* [. . .]. *Ergo ista uitanda sunt quae turpia uidentur esse in sensu* («Si verifica in una singola parte del discorso o nell'intreccio di parti del discorso o nel significato, cosa che va davvero evitata [. . .]. Il *cacenphaton* che si verifica nel significato va davvero evitato [. . .]. Ecco questo appunto è un *cacenphaton*, ma nel significato [. . .]. Pertanto bisogna evitare queste espressioni che sembrano volgari nel significato»). In latino non è attestato l'uso di *cacenphaton* come aggettivo.

49 È il caso sia di Peerlkamp 1843, 117, che congettura *coniugis in gremio, fusum per membra, soporem* («il sonno, diffuso per le membra, nel grembo della moglie»), avvertendo l'ambiguità del virgiliano *infusus* pur senza mostrare di conoscere la nota serviana, sia di Fratantuono/Smith 2018, 500, che mostrano meraviglia, non tenendo evidentemente in considerazione il passo gelliano, circa il presunto fatto che i primi esegeti avrebbero bersagliato l'uso di *infusus* e non quello di *membra*.

Una reazione verso tali riserve moralistiche si riflette probabilmente anche nell'idea che il poeta avrebbe attuato un controllo censorio sui propri modelli letterari. Tale interpretazione eccentrica sembra ascrivibile alla personalità di Servio, poiché gli sparuti casi in cui viene ripetuta (quasi sempre in riferimento all'imitazione di Teocrito) ricorrono senza eccezioni nella versione non ampliata del suo commento.[50] Anche se il confronto con il testo teocriteo deriva con ogni probabilità da Elio Donato,[51] è verosimile che il rapporto tra Virgilio e le fonti suggerito in queste note di Servio tradisca infatti i caratteri di una semplificazione esegetica, ammissibile soltanto in un commento derivativo di destinazione scolastica. Allo stesso tempo, in questa linea interpretativa è possibile riconoscere tracce di una tendenza apologetica finalizzata a giustificare un'imitazione incompleta del modello. Se i primi *obtrectatores* stilarono, secondo la tradizione biografica, lunghe liste di debiti virgiliani verso Omero, Servio intende forse spiegare i motivi per cui il poeta avrebbe deliberatamente omesso porzioni del testo teocriteo che risultavano improprie allo spirito della sua personale musa bucolica.[52] Da simili dibattiti il commentatore avrebbe potuto trarre l'impressione che nel rapporto con i propri modelli Virgilio sia meritevole di elogio anche nei momenti in cui sceglie il silenzio.

Servio si sforza di esibire la padronanza sicura di un testo che, quasi certamente, non può conoscere per via diretta[53]: dichiara piuttosto frequentemente i casi in cui Virgilio aderisce o si discosta da Teocrito, sembra rilevarne in modo raffinato analogie e differenze nella rappresentazione dei personaggi bucolici, riconosce il fatto che la tecnica dei versi intercalari è debitrice del predecessore

50 Notevole la ripetizione costante della spia lessicale *uerecunde* («con pudore») nei succitati Serv. *ecl.* 2.51; 3.8 e 6.26; diversa la formulazione di Serv. *georg.* 3.135: *Et bene rem turpem aperte a Lucretio tractatam uitauit translationibus, quas omnes ab agricultura traxit* («E con accortezza ha evitato con giri di parole, che ha ricavato tutti dall'agricoltura, una volgarità trattata in termini espliciti da Lucrezio»).

51 A sua volta debitore dei primi esegeti virgiliani: a loro vengono attribuiti dalla tradizione biografica le prime ricerche sulle fonti letterarie del poeta (*VSD* 45 *Sed et Q. Octaui Auiti* Ὁμοιοτελεύτων *octo uolumina, quos et unde uersus transtulerit, continent*, «Ma anche gli otto libri di Quinto Ottavio Avito contengono quali versi [Virgilio] abbia preso e da dove»).

52 L'imitazione virgiliana di Teocrito è al centro di Gell. 9.9.3–7, brano discusso da Gamberale 1969, 104–110 e Holford-Strevens 2003, 204.

53 È anzi probabile che Servio non leggesse direttamente neppure Omero (Cameron 2011, 532–533, tesi accolta da Stok/Ramires 2021, 258–264; più fiducioso verso una lettura diretta del poema Scaffai 2006, 27). Cameron 2004, 192–201 discute la conoscenza serviana delle fonti greche, probabilmente molto parziale. Per la presenza di Teocrito in Servio cf. in generale Daspet 2011 e Longobardi 2017.

greco.[54] Nonostante l'apparente dimestichezza con questa fonte letteraria, è piuttosto eloquente il fatto che, nonostante il nome di Teocrito figuri ben 42 volte nel commento serviano,[55] vengono citati in forma esplicita soltanto due brevissimi passi degli *Idilli*.[56] Una conoscenza derivativa del poeta non esclude tuttavia la possibilità che Servio conservi tracce di un'esegesi più antica, tale da avvalersi non solo del testo teocriteo, ma anche del supporto interpretativo più o meno diretto di alcuni commenti ellenistici.[57] Un anello di questa mediazione tra scoliastica greca e virgiliana è forse rappresentato dai primi lettori delle *Bucoliche*, che dovevano avere accesso ad alcuni *specimina* dell'esegesi alessandrina tenuti in considerazione dal poeta. L'esame di due passi di Servio[58] intende da una parte ravvisare un ulteriore indizio di questa influenza (*ecl.* 2.51), rintracciabile attraverso un parallelo teocriteo non del tutto perspicuo, dall'altra proporre una nuova chiave di lettura sulle strategie retoriche adottate dalla tradizione apologetica antica in risposta agli *obtrectatores*, «i detrattori» (*ecl.* 3.8) e ispirate forse a un precedente catulliano.

Non è chiaro quale sia la *res inhonesta* («volgarità»), presente nel modello teocriteo, che Virgilio avrebbe deliberatamente soppresso in *ecl.* 2.51:

54 Rispettivamente Serv. *Aen.* 2.687 e 4.516; *ecl.* 1.27 e 8.21. Altre volte, conscio della limitatezza del proprio bagaglio di letture greche, Servio si dimostra prudente nel giudicare il confronto tra i due poeti: per esempio, in *georg.* 1 *praef.* afferma in modo piuttosto generico che Virgilio *non longe abest* («non è troppo distante») dall'imitazione della poesia teocritea.

55 Le occorrenze danieline sono Serv. *ecl.* 5.55; 6.1; 10.50 (due volte); 8.66, *georg.* 3.280 e *Aen.* 4.516.

56 Entrambi estratti peraltro da una limitatissima pericope di *Idyll.* 11: Serv. *ecl.* 2.21 (Theoc. 11.34) e 2.23 (Theoc. 11.36). La conoscenza di Theoc. *Idyll.* 11.63 e del suo contesto è presupposta in Serv. *ecl.* 9.39: HUC ADES O GALATEA *Theocriti uersus sunt* («VIENI QUI, GALATEA sono versi di Teocrito»). L'ἱππομανές teocriteo (*Idyll.* 2.48) è inoltre ricordato da Serv. *georg.* 3.280 (dove la menzione danielina di Teocrito segue la nota in cui Servio cita erroneamente Esiodo: Cameron 2004, 193) e Serv. *Aen.* 4.516. Cf. Thomas 2007, 86 per una raccolta di statistiche sulle citazioni poetiche sia greche sia latine in Servio.

57 Una prospettiva aperta dagli studi più recenti sulle fonti di Servio, dall'intuizione di Farrell 2016 al contributo specifico di Keeline 2017; la possibilità è accolta già da Scaffai 2006, 57. Eccessivo lo scetticismo osservato da Racine 2015, 57.

58 Essi vengono confrontati tra loro già da Ramires 1999, 192. L'allusione sessuale segnalata nel succitato Serv. *ecl.* 6.26, su cui cf. Aricò 2012 (e Kaster 1983 per il recupero della tessera virgiliana in Symm., *Epist.* 6.21.2) non viene avvicinata dal commentatore a paralleli teocritei. Il doppio senso osceno è noto anche a *Schol. Bern. ecl.* 6.26 Hagen: *uos quidem carmina, mulier uero capiet pro suo sexu munera. Venerariam uoluptatem significat* («voi [riceverete] poesie, la donna invece riceverà doni confacenti al proprio sesso. Indica il piacere sessuale»), molto simile Philarg. *ecl.*, 6.26 *rec.* II.

> CANA LEGAM TENERA LANUGINE MALA *mala dicit Cydonea, quae lanuginis plena sunt: sed non praeter obliquitatem. Nam ut in Aeneide* [10.325] *diximus, apud Cretenses infamiae genus iuuenibus fuerat non amatos fuisse. Et uerecunde rem inhonestam supprimit, quam Theocritus aperte commemorat.*
>
> RACCOGLIERÒ MELE BIANCHE DI TENERA LANUGINE intende le mele cotogne, che sono piene di lanugine: ma non senza ambiguità. Infatti, come abbiamo detto nell'*Eneide* [10.325], presso i Cretesi per i giovani era stato motivo di infamia non essere amati. E per pudore sopprime una volgarità che Teocrito riporta in termini espliciti.

È noto a Servio che Coridone, manifestando la propria intenzione di «cogliere le mele»,[59] allude al desiderio di godere della bellezza di Alessi (*sed non praeter obliquitatem*, «ma non senza ambiguità»). Il collegamento proposto dagli studiosi[60] tra i *mala Cydonea* e il possibile parallelo teocriteo di *Idyll*. 5.94–95 (Lacone dichiara di preferire le ghiande alle mele, ossia i fanciulli alle fanciulle), presunto bersaglio della censura virgiliana (*rem inhonestam supprimit*), lascerebbe intendere che Servio stia condannando implicitamente gli amori paidici e/o omosessuali. La pulsione sessuofobica che anima il trattamento serviano della materia amorosa, segno di un irrigidimento moralistico tipico della mentalità tardoantica,[61] investe tuttavia la passione erotica in quanto tale (e non soltanto quella omoerotica), declinata secondo uno schema binario che non sa apprezzare le sfumature del sentimento.[62] Se la *res inhonesta* denunciata da Servio riguardasse la

59 La varietà cui Virgilio allude è probabilmente quella delle mele cotogne (Döpp 1995, ma il dettaglio della lanugine potrebbe rinviare anche alle pesche: Cucchiarelli 2017, 195–196), la cui rotondità ricorda a quasi tutti gli studiosi moderni le guance dell'amato (una barba adolescenziale è attribuita invece a Coridone nel fraintendimento commesso da *Schol. Bern. ad. loc*. Hagen *uel de lanugine barbae suae dicit*, «oppure sta parlando della lanugine della propria barba»). L'allusione ai testicoli proposta da Goldberger 1929, 35 viene respinta da Adams 1982, 71.

60 Boyd 1983, 170 e soprattutto, con il parallelo teocriteo, Moretti 1996, 161–164.

61 Se *VSD* 9 presenta gli amori paidici di Virgilio senza condannarli apertamente (*libidinis in pueros pronioris*, «dalla libidine piuttosto incline ai fanciulli»), l'*abregé* serviano (*Aen*. 1 *praef*. *Omni uita probatus uno tantum morbo laborabat; nam inpatiens libidinis fuit*, «Pur essendo di costumi quasi del tutto specchiati, soffriva di una malattia soltanto; infatti non sapeva contenere il proprio desiderio sessuale»), ispirato a una moralistica apologia dei costumi del poeta (Vallat 2020, 208–209), passa sì sotto silenzio la sua omosessualità, ma mostra di qualificare come *morbus* ogni genere di pulsione erotica (*libido*).

62 La distinzione tipica separa l'amore turpe da quello onesto: Serv. *Aen*. 10.189: *Phaetontem amatum a Cycno aut pie aut turpiter, accipiamus necesse est* («è necessario che interpretiamo l'amore di Cicno per Fetonte o come sacro o come profano») e Claud. Don. *Aen*. 5.296, p. 456, 7–11 Georgii: *Ornabatur, inquit, Nisus, quia pio amore diligebat Euryalum. Addidit amori pietatem, ne Euryalum forma insignem et aetate praestantem amore turpi Nisus diligere uideretur*, «Dice che Niso "veniva decorato" perché Eurialo lo amava in modo casto. Aggiunse all'amore la rispettabilità, affinché Niso non sembrasse amare Eurialo, di bell'aspetto e giovane età, in modo volgare»

natura omosessuale dell'amore di Coridone, più volte manifestata da Virgilio nel corso di *ecl.* 2, non si comprenderebbe allora quale elemento del modello teocriteo sia stato sottoposto al controllo censorio del poeta (*uerecunde* [. . .] *supprimit*, «per pudore [. . .] sopprime»). Per questo motivo, un'ipotesi recente propone di stabilire una differenza piuttosto sottile, maturata dal confronto con un altro idillio, tra amori omosessuali appena accennati (Virgilio) oppure dichiarati esplicitamente (Teocrito).[63] Un confronto con la scoliastica teocritea potrebbe individuare con più precisione quale sia, a detta di Servio, la volgarità omessa dal poeta. Com'è noto, un sicuro modello dell'ecloga in esame è rappresentato da *Idyll.* 11, dove ricorre peraltro, almeno secondo la maggior parte dell'esegesi,[64] la medesima immagine dei doni d'amore dall'accentuata simbologia erotica (in prima posizione, proprio le mele): cf. 11.10–11 ἤρατο δ᾽ οὐ μάλοις οὐδὲ ῥόδῳ οὐδὲ κικίννοις, / ἀλλ᾽ ὀρθαῖς μανίαις («amava non con le mele, né con la rosa, né con i riccioli, / ma con vere e proprie follie»). I doni che Polifemo nega a Galatea, sostituendoli con una passione del tutto irrazionale, secondo gli scolii teocritei nascondono riferimenti precisi alle bellezze dell'amata: il viso (μάλοις), la chioma (κικίννοις) e l'allusione più sessualmente connotata che si cela nell'offerta simbolica della "rosa" (ῥόδῳ).[65] Il confronto con simili osservazioni a Teocrito potrebbe aver suggerito ai primi esegeti di Virgilio l'idea che questi in *ecl.* 2.51 abbia escluso

(per l'interpretazione del rapporto tra i due personaggi in Tiberio Donato cf. Gioseffi 2005–2006; per il tema generale nell'esegesi tardoantica cf. Gioseffi 2007). Tale distinzione viene adottata anche per la ricostruzione della biografia virgiliana da Serv. *ecl.* 2.1: *Nam Vergilius dicitur in pueros habuisse amorem: nec enim turpiter eum* [*sc.* Alessandro, schiavo di Asinio Pollione] *diligebat* («Infatti si dice che Virgilio abbia avuto una passione verso i fanciulli: ma non amava quello [*sc.* Alessandro] in modo volgare») con Wilson/Okamura 2010, 115. Per una discussione generale su *amor* e sinonimi nel commento serviano cf. Sobolewski 2013.

63 Stok/Ramires 2021, 226 n. 35 valorizzano il parallelo tra Theoc. *Idyll.* 7.12: Κυδωνικὸν εὕρομες ἄνδρα («incontrammo l'uomo di Cidone») ed il commento serviano (*mala dicit Cydonea*, «intende le mele cotogne, lett. di Cidone»), opponendo la velata allusione virgiliana all'espressione più diretta di *Idyll.* 7.56: θερμὸς γὰρ ἔρως αὐτῶ με καταίθει («infatti un amore caldo mi sta bruciando per lui»).

64 L'interpretazione del passo è discussa, ma il riferimento ai doni d'amore (meno sicuro a proposito dei riccioli, οὐδὲ κικίννοις) viene ammesso p. es. da Gow 1950, 211 e Hunter 1999, 227.

65 *Schol. Theocr. Idyll.* 11.10–11b Wendel: ἠράσθη δὲ οὐκ ἐλαφρῶς καὶ κατὰ μέρος αὐτῆς, [. . .] μήλων μὲν τῶν ἐπὶ τῆς ὄψεως, ῥόδων δὲ τῆς γυναικείας ἥβης, ὅτι τὸ γυναικεῖον μόριον καὶ ῥόδον καὶ ῥοδωνιάν φασιν [. . .] κικίννων δὲ τῆς κόμης («si innamorò non leggermente né per singole parti di lei, [. . .] delle mele ossia delle sue guance, delle rose ossia della sua giovinezza femminile, dal momento che chiamano il sesso femminile rosa o roseto [. . .] dei riccioli ossia della chioma») e 11.10–11e Wendel: οὐ κατὰ μέρος [. . .] ἠράτο ‹τῶν› περὶ τὸ πρόσωπον καλῶν μήλων, ἀλλ᾽ οὐδὲ τοῦ ῥόδου· οὕτω γὰρ καλεῖται τὸ μόριον τῆς γυναικός («amava non per le singole parti [. . .] delle belle mele intorno al suo viso, ma neppure della rosa: così infatti viene chiamato il sesso femminile»).

per qualche ragione (per esempio il carattere omosessuale dell'amore di Coridone)[66] la metafora più esplicita suggerita dal suo modello. In un secondo tempo, Servio avrebbe potuto interpretare l'omissione come un atto di censura conforme all'immagine tardoantica del pudico Virgilio.

La seconda nota serviana (*ecl.* 3.8) gode invece di un parallelo sicuro con gli *Idilli* (5.39–42), poiché il pur velato accenno virgiliano sembra richiamare il passo teocriteo in cui Comata ricorda a Lacone, tramite un linguaggio invero piuttosto esplicito, di aver abusato sessualmente di lui:

> NOVIMUS ET QUI TE *subaudis «corruperint», quod suppressit uerecunde, licet Theocritus aperte ipsam turpitudinem ponat et exprimat.*
>
> SAPPIAMO ANCHE CHI TI . . . sottintendi «abbia corrotto», cosa che per pudore ha soppresso, nonostante Teocrito riporti ed esponga la volgarità stessa in termini espliciti.

Il dettato del predecessore, con la sua spiccata crudezza, merita il titolo di *turpitudo*, ma Servio sembra non sapere che il modulo dell'aposiopesi, qui (come altrove)[67] adottato da Virgilio, deve il suo utilizzo in poesia bucolica proprio a Teocrito. L'esempio di *ecl.* 3.8 non conosce un parallelo stretto nel quinto idillio, ma il commento sembra bersagliare più semplicemente la volgarità che il modello esibisce (*ponat et exprimat*, «riporti ed esponga»)[68] e l'antitesi suggerita da Servio con la reticenza virgiliana risulta appropriata. Nell'esegesi posteriore al commento serviano il verso di Virgilio è al centro della costruzione di una notizia biografica: un'interpretazione allegorica propone infatti che il pastore Dameta, inteso come *persona loquens* dell'autore, attraverso l'allusione sessuale stia rinfacciando di aver umiliato un proprio rivale celato sotto il nome di Menalca.[69] Il poetastro Cornificio rappresenta un'invenzione tarda, introdotta surrettizia-

66 Come mi suggerisce il revisore anonimo, anche la diversa età dei personaggi di Verg. *ecl.* 2 rispetto al modello teocriteo potrebbe aver avuto un ruolo per la formazione di questa esegesi.

67 Per le aposiopesi virgiliane cf. l'omonima voce di L. Ricottilli in *EV* I,227–228, nonché S. Spence in *VE* III,1063 s.v. «*quos ego*». Esempi di aposiopesi dal valore eufemistico si incontrano in Theoc. *Idyll.* 1.105 e 5.149. La nota di Servio ripete un'osservazione del suo maestro di retorica rintracciabile in Don. *Ter. Eun.* 479.3: *honesta* ἔλλειψις *propter mulieris praesentiam* («omissione opportuna a motivo della presenza di una donna»), dove si cita a raffronto l'esempio bucolico; da questo e simili indizi si può dedurre che Servio abbia consultato direttamente il commento a Terenzio di Elio Donato (Stok/Ramires 2021, 187 e 260).

68 Già gli interpreti di Teocrito prendevano le distanze da simili volgarità (*Schol. Theoc. Idyll.* 5.41a Wendel ἄτοπον δὲ τοῦτο φανερῶς ἐξειπεῖν, «non è possibile indicarlo in termini espliciti»), ispirando forse, insieme al dettato stesso di Teocrito, l'aposiopesi virgiliana (Cianciosi 2019, 79–82, cui si deve un'analisi dettagliata del passo virgiliano e della sua esegesi antica).

69 *Schol. Bern. ecl.* 3.8 Hagen: NOVIMUS *non ignorat populus; quia scimus te ea passum quae uiris inhonesta sunt. Haec ad Cornificium*, «SAPPIAMO il popolo non lo ignora; poiché sappiamo

mente negli elenchi di *obtrectatores* dalle *Vite* posteriori, nonché il risultato di una commistione autoschediastica di notizie attestate nel commento serviano.[70] Una curiosa nota filargiriana ipotizza che in *ecl.* 3.8 Cornificio venga messo alla berlina per la presunta passione smodata verso le donne[71] e la *Vita Donati Aucti* (67) suggerisce che egli abbia odiato Virgilio *ob peruersam naturam* («a causa del suo carattere perverso»), dove l'accusa del biografo sembra diretta alla personalità odiosa dell'*obtrectator*.[72] Gli elementi che definiscono la fantasiosa polemica tra Virgilio e Cornificio non sembrano selezionati in modo casuale, anzi suggeriscono un possibile debito verso un precedente letterario pur percepibile generalmente come lontano dall'esegesi virgiliana. La combinazione di rivalità letterarie e minacce di carattere sessuale infatti si incontra curiosamente già in un episodio paradigmatico per l'epigramma latino,[73] ossia il carme 16 di Catullo, che contiene una violenta reazione alle accuse di effeminatezza mosse da detrattori contempo-

che tu hai subito ciò che per gli uomini non è appropriato. Queste parole [vengono rivolte] a Cornificio» (simile Philarg. *ecl.* 3.8 *rec.* I).

70 Per una prosopografia completa di questo personaggio immaginario, chiamato occasionalmente Cornificio Gallo, cf. Costanza 1989, 110–114. Cornificio, che deve soltanto il nome alla figura storica del poeta neoterico Q. Cornificio, avrebbe tentato senza successo la carriera di detrattore (*Schol. Bern. ecl.* 2.39 Hagen *qui contra Virgilium conatus est scribere*, «colui che ha tentato di scrivere contro Virgilio»; anche Philarg. *ad loc. recc.* I e II), e parodiato Verg., *georg.* 1.210 (Cled. *gramm.* V 43.2–3, ma il verso «*hordea*» *qui dixit, superest ut* «*tritica*» *dicat*, «colui che ha detto *hordea*, manca soltanto che dica *tritica*» viene attribuito agli *obtrectatores* Bavio e Mevio da DServ. *georg.* 1.210).

71 Cf. l'«aggiunta fantasiosa» (Costanza 1989, 113) di Philarg. *ad loc. rec.* II: *Vnde Virgilius dicit, Cornificium non poetam, sed libidinosum esse, similitudine hirci libidinosi, et habentem oculos semper flagrantes in mulieres* («Per cui Virgilio dice che Cornificio non è un poeta, ma un libidinoso, per somiglianza con un caprone libidinoso, e un uomo che ha gli occhi sempre accesi verso le donne»). Il paragone del rivale virgiliano con l'*hircus* è mediato dall'interpretazione di *hirquis* (variante antica di Verg. *ecl.* 3.8: *transuersa tuentibus hircis*, «mentre i caproni guardavano di traverso») come *oculorum anguli* («angoli degli occhi») attestata da Serv. *ad loc.*: *hypallage pro* «*oculis in hirquos retortis*»*, quam rem solet libido perficere* («ipallage per "con gli occhi rivolti verso gli angoli", circostanza che il desiderio sessuale è solito provocare»). Per una discussione sull'origine del termine anatomico cf. Ferraces Rodríguez 1998.

72 Nella medesima biografia sono chiamati indistintamente *perversi* tutti coloro che non sanno apprezzare la poesia e la persona di Virgilio: *Vita Donati Aucti* 65: *Refert etiam Pedianus* [. . .] *ea humanitate esse, ut, nisi peruersus maxime, quisque illum non diligeret modo, sed amaret* («Anche Pediano riporta che [. . .] era tanto cortese che tutti, tranne quelli più perversi, non soltanto lo apprezzavano, ma lo amavano»). Sembra per questo motivo più probabile che anche *ob peruersam naturam* si riferisca alla personalità controversa di Cornificio, e non ai costumi di Virgilio.

73 Si pensi all'opposizione tra *lasciua pagina* e *uita proba* in Mart. 1.4.8, che deriva notoriamente da Catull. 16.5–6 *Nam castum esse decet pium poetam* / *ipsum, uersiculos nihil necesse est* («Infatti è conveniente che sia casto e pio / il poeta stesso, non è affatto necessario che lo siano i suoi versi da nulla»).

ranei. Il verso incipitario[74] unisce infatti lo stupro (appena velato nell'allusivo e teocriteo *nouimus et qui te*, «sappiamo anche chi ti [. . .]»), inimicizie poetiche (l'immaginario Cornificio come Furio [Bibaculo?][75]) e riserve sui costumi sessuali dell'avversario (insulti verso il *pathicus* e il *cinaedus vs.* accuse più generiche di *perversitas*). Il paragone non risulta peregrino, se si considera che già nel commento di Servio è attestato un probabile legame tra *obtrectatores* virgiliani ed epigramma di ispirazione catulliana, esemplificato ancora in *ecl.* 3 dalla coppia di rivali Bavio e Mevio.[76] Personaggi e situazioni tratti anche da questo genere letterario potrebbero avere dunque fornito agli esegeti, almeno a partire dall'età imperiale, spunti e schemi di pensiero per ricostruire l'ambiente che circondava il poeta. Peraltro una traccia pur lieve della possibile incidenza della poetica catulliana nella prosopografia antica di Bavio e Mevio si può cogliere forse nella loro caratterizzazione costante, già a partire da Servio, quali *pessimi poetae.*[77]

Un aspetto tipico della mentalità tardoantica sembra riassumere lo spirito delle note serviane sopra discusse. La *uerecundia*, suggerita costantemente da Ser-

74 Catull. 16.1: *Pedicabo ego uos et irrumabo, Aureli pathice et cinaede Furi* («Io ve lo metterò nel sedere e in bocca, Aurelio passivo e Furio cinedo»).

75 Ovviamente non è dato sapere se l'identificazione del Furio catulliano con il poeta possa essere fatta risalire già all'età antica.

76 Verg. *ecl.* 3.90: *Qui Bauium non odit, amet tua carmina, Maeui* («Chi non odia Bavio, ami pure le tue poesie, Mevio»). Servio ricorda soltanto la presenza di Mevio in Hor. *epod.* 10.1 (identificato con l'*obtrectator* virgiliano anche da Porph. *ad loc.*), ma Philarg. *ecl.* 3.90 *recc.* I e II trasmettono un epigramma dalla *Cicuta* di Domizio Marso che ironizza sull'inclinazione di Bavio e del fratello (Mevio?) a condividere tutto (comprese le mogli: Domit. Mars., *fr.* 1 Bl.[4], su cui cf. da ultimo Pasetto 2020, 122–128 con bibliografia). Questa storia appare peraltro sorprendentemente simile al (mancato) triangolo amoroso tra Virgilio, Vario e *Plotia Hieria* (*sic*): se dall'epigramma di Marso emerge forse che una delle due mogli mette fine alla relazione poliamorosa (fr. 1.5–6 Bl.[4] *Sed postquam alterius mulier concumbere ‹fratri› / non uult,* «Ma poiché la moglie giacere con il fratello dell'altro / non vuole» con la congettura di Hollis 2007, 302, ma il testo è discusso), in *VSD* 10–11 è invece Virgilio a respingere la profferta di Vario e consorte.

77 Catull. 14.23 *saecli incommoda, pessimi poetae* («inciampi di questa generazione, poeti pessimi»), al singolare in 36.6 e 49.5–6 (soltanto *Priap.* 61.13 nelle fonti letterarie posteriori). La *iunctura* ricorre in Serv. *ecl.* 3.90: *Maeuius et Bauius pessimi fuerunt poetae* («Mevio e Bavio furono poeti pessimi») e Philarg., *ecl.* 3.90 *rec.* I: *Duos poetas temporis sui dicit pessimos* [. . .] *Vauium idest pessimum poetam,* «Definisce pessimi due poeti del proprio tempo [. . .] Vavio ossia un poeta pessimo» (simile la *rec.* II *ad loc.*). In Serv. *ecl.* 7.21: *scilicet aut Bauius aut Anser aut Maeuius, poetae* («Ossia o Bavio o Anser o Mevio, poeti») Servio Danielino fa precedere significativamente la qualifica di *pessimi* al termine *poetae*. L'epiteto è attribuito anche al fantomatico Cornificio Gallo nell'«Appendix III ex codice Bernensi 167» di Hagen 1967, 328: *Cornificius Gallus qui pessimus poeta fuit, quem allegorice in his eclogis subsannat* («Cornificio Gallo che fu un poeta pessimo, che per allegoria dileggia in queste ecloghe») e al poeta Cherilo in Porph. *Hor. Ars* 357.

vio come principio ispiratore della presunta censura virgiliana, rappresenta un concetto centrale per definire non soltanto la riservatezza del poeta, ma anche l'analoga caratterizzazione del suo commentatore, come emerge da alcuni passi dei *Saturnali* di Macrobio.[78] È stato proposto[79] che tale sovrapposizione tra le due figure, probabilmente deliberata, intenda rievocare nella figura storica di Servio l'ombra dell'*auctoritas* virgiliana. Anche se notoriamente il contenuto dei discorsi serviani nei *Saturnali* non rispecchia l'esegesi attestata nel commento, non sembra troppo inverosimile ipotizzare che Macrobio, descrivendo il personaggio del dialogo come *uerecundus*, alluda piuttosto alla sensibilità che Servio attribuisce programmaticamente a Virgilio quale tratto distintivo non soltanto del suo carattere, ma anche del modo di dialogare con i predecessori e di poetare.

Bibliografia

Abbamonte 2013: Giancarlo Abbamonte, *Tra filologia e poetica: riflessi del commento virgiliano di Anneo Cornuto nell'esegesi posteriore e nei poeti di I sec. d.C.*, in: Fabio Stok (ed.), Totus scientia plenus. *Percorsi dell'esegesi virgiliana*, Pisa, 15–50.

Adams 1981: James N. Adams, *Ausonius*, Cento Nuptialis *101–131*, in: «Studi Italiani di Filologia Classica» N.S. 53, 1981, 199–215.

Adams 1982: James N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, London.

Adkin 2006: Neil Adkin, *More Yukky Virgil*: *Aeneid 2*,*410–15*, in: «Hermes» 134, 398–406.

Aistermann 1909: Josef Aistermann, *De M. Valerii Probi Berytii vita et scriptis*.

Ameduri [in corso di stampa]: Alessio Ameduri, *Così parlano Enea e Didone. Interpunzione, lettura enfatica e segmentazione del discorso come risorse interpretative di Verg*., Aen., *4 in età tardoantica*.

Aricò 2012: Giuseppe Aricò, Huic aliud mercedis erit *(Verg.* ecl. *6*, *26)*, in: Marina Passalacqua, Mario De Nonno, Alfredo M. Morelli and Claudio Giammona (eds.), Venuste noster: *scritti offerti a Leopoldo Gamberale*, Hildesheim–Zürich, 139–147.

78 Macr. *Sat*. 1.2.15: *iuxta doctrina mirabilis et amabilis uerecundia, terram intuens et uelut latenti similis sequebatur* («ammirevole e amabile insieme per sapienza e pudore, veniva dopo di loro con lo sguardo rivolto a terra e simile quasi a uno che si nascondesse»); 2.2.12: *Inter haec cum Seruius ordine se uocante per uerecundiam sileret* («Frattanto mentre Servio, quando il turno di parlare lo invocava, per pudore restava zitto») e 7.11.1: *cum ad interrogandum ordo Seruium iam uocaret, naturali pressus ille uerecundia usque ad proditionem coloris erubuit* («quando il turno di parlare invocava ormai Servio perché ponesse un quesito egli, assillato dal suo spontaneo pudore, si vergognò tanto da arrossire») con Tischer 2022, 162–164. Il contributo classico sulla *uerecundia* nei *Saturnali* è Kaster 1980, che nota anche l'analogia tra la rappresentazione macrobiana di Virgilio e quella di Servio (231).

79 Sharrock 2008, 10–11. Già Kaster 1980, 239 scorge nel Virgilio *tam anxie doctus* («così ansiosamente sapiente») di Macr. *Sat*. 5.18.21 la proiezione del profilo psicologico del suo autore e degli altri intellettuali pagani della tarda antichità.

Barchiesi 1993: Alessandro Barchiesi, *Insegnare ad Augusto: Orazio*, Epistole *2*, *1 e Ovidio*, Tristia *II*, in: «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici» 31, 149–184.
Barchiesi 1994: Alessandro Barchiesi, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Roma–Bari.
Baudou 2012: Alban Baudou, *Le drame de Didon et la critique servienne*, in: «Revue des Études Latines» 90, 275–288.
Boyd 1983: Barbara Weiden Boyd, Cydonea mala: *Virgilian Word-Play and Allusion*, in: «Harvard Studies in Classical Philology» 87, 169–174.
Boys-Stones 2018: George Boys-Stones, *L. Annaeus Cornutus*: *Greek Theology, Fragments, and Testimonia. Translated with an Introduction and Notes*, Atlanta.
Cameron 2004: Alan Cameron, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford.
Cameron 2011: Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford.
Casali 1995: Sergio Casali, *Altre voci nell'Eneide' di Ovidio*, in: «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici» 35, 59–76.
Casali 2018: Sergio Casali, *Ovidio, Virgilio e i Troiani nel Lazio (*Met. *14.445–608)*, in: Paolo Fedeli and Gianpiero Rosati (eds.), *Ovidio 2017. Prospettive per il terzo millennio. Atti del Convegno Internazionale (Sulmona, 3–6 aprile 2017)*, Teramo, 351–374.
Cavarzere/Cristante 2019: Alberto Cavarzere and Lucio Cristante (eds.), *M. Fabi Quintiliani* Institutionis oratoriae *liber IX. Introduzione, testo, traduzione e commento*, II: *Commento (IX 3–4) e indici*, Hildesheim.
Celotto 2023: Giulio Celotto, *A Case Study in the Reception of Cornutus' Exegetic Work on Vergil: Persius, 3, 82–102 as a Rewriting of* Georgics, *3*, *425–439*, «Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici» 91, 177–189.
Cianciosi 2019: Stefano Cianciosi, *Literary* decorum *in Virgil*, PhD diss., Università di Parma.
Clausen 2002: Wendell V. Clausen, *Virgil's* Aeneid: Decorum, *Allusion, and Ideology*, München.
Costanza 1989: Salvatore Costanza, *Critiche antivirgiliane nell'Età Augustea*, in: Giuseppe G. Biondi *et alii* (eds.), Mnemosynum. *Studi in onore di Alfredo Ghiselli*, Bologna, 103–139.
Cucchiarelli 2017: Andrea Cucchiarelli, *Publio Virgilio Marone. Le Bucoliche, introduzione e commento di A. C., traduzione di A. Traina*, Roma.
Cugusi 2003: Paolo Cugusi, *Lucio Anneo Cornuto esegeta di Virgilio*, in: Isabella Gualandri and Giancarlo Mazzoli (eds.), *Gli Annei: una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale: atti del convegno internazionale di Milano–Pavia, 2–6 maggio 2000*, Como, 211–244.
Dainotti 2015: Paolo Dainotti, *Word Order and Expressiveness in the* Aeneid. *Translated from Italian by Ailsa Campbell*, Berlin–Boston.
D'Anna 2007: Giovanni D'Anna, *Il testamento di Virgilio: una nuova proposta*, in: «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche» 18, 563–582.
Daspet 2011: Françoise Daspet, *Servius et l'imitation de Théocrite par Virgile: les rapports entre l'imitation et l'allégorie*, in: Bruno Méniel, Monique Bouquet and Giuseppe Ramires (eds.), *Servius et sa réception de l'Antiquité à la Renaissance*, Rennes, 161–173.
Delvigo 1987: Maria L. Delvigo, *Testo virgiliano e tradizione indiretta. Le varianti probiane*, Pisa.
Döpp 1995: Siegmar Döpp, Μηλον Κυδώνιον *(*Malum Cydonium*) – Quitte oder Apfel?*, «Hermes» 123, 341–345.
Eden 1975: Paul T. Eden, *A Commentary on Virgil*, *Aeneid VIII*, Leiden.
Farrell 2016: Joseph Farrell, *Ancient Commentaries on Theocritus' Idylls and Vergil's Eclogues*, in: Christina S. Kraus and Christopher Stray (eds.), *Classical Commentaries: Explorations in a Scholarly Genre*, Oxford, 397–418.
Farrell 2021: Joseph Farrell, *Juno's 'Aeneid'. A Battle for Heroic Identity*, Princeton (NJ)–Oxford.

Ferraces Rodríguez 1998: Arsenio Ferraces Rodríguez, *Un faux terme d'anatomie*: hirci oculorum anguli, in: Carl Deroux (ed.), *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux: actes du Ve colloque international «Textes médicaux latins» (Bruxelles, 4–6 septembre 1995)*, Bruxelles, 215–227.

Fiocchi 1994: Laura Fiocchi, *Virgilio, Omero e la* verecundia *(Gellio IX, 10)*, in: Giorgio Bàrberi Squarotti (ed.), *Voce di molte acque: miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Torino, 257–267.

Fratantuono/Smith 2018: Lee M. Fratantuono and R. Alden Smith, *Virgil*, *Aeneid 8. Text, Translation*, *and Commentary*, Leiden–Boston.

Gamberale 1969: Leopoldo Gamberale, *La traduzione in Gellio*, Roma.

Georgii 1891: Heinrich Georgii, *Die antike Äneiskritik aus den Scholien und anderen Quellen hergestellt*, Stuttgart.

Gioseffi 2005–2006: Massimo Gioseffi, *Amici complici amanti: Eurialo e Niso nelle* Interpretationes Vergilianae *di Tiberio Claudio Donato*, in: «Incontri triestini di filologia classica» 5, 185–208.

Gioseffi 2007: Massimo Gioseffi, *Il falso Cidone.* Amitiés particulières *nei commenti tardoantichi a Virgilio*, in: «CentoPagine» 1, 47–55.

Godel 1984: Robert Godel, Dorica castra*: sur une figure sonore de la poésie latine*, in: «Cahiers Ferdinand de Saussure» 38, 225–234 [= *To honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday*, I, La Haye–Paris 1967, 760–769].

Goldberger 1929: Walter Goldberger, *Kraftausdrücke im Vulgärlatein*, in: «Glotta» 18, 8–65.

Gow 1950: Andrew S. F. Gow, *Theocritus. Edited with a Translation and Commentary*, II: *Commentary, Appendix, Indexes, and Plates*, Cambridge.

Green 1991: Roger P. H. Green, *The Works of Ausonius. Edited with Introduction and Commentary*, Oxford.

Hagen 1967: Hermann Hagen, *Scholia Bernensia ad Vergilii* Bucolica *atque* Georgica, Hildesheim [1st ed. Lipsiae 1867].

Hannsen 1942: Jens S. T. Hanssen, *Remarks on Euphony – Cacophony, and the Language of Vergil*, in: «Symbolae Osloenses» 22, 80–106.

Heinze 1996[2]: Richard Heinze, *La tecnica epica di Virgilio*, Bologna [1st ed. *Virgils epische Technik*, Leipzig–Berlin 1908].

Heuer 1909: Carl Heuer, *De praeceptis Romanorum euphonicis*, Ienae.

Heuzé 1985: Philippe Heuzé, *L'image du corps dans l'oeuvre de Virgile*, Rome.

Holford-Strevens 2003[2]: Leofranc Holford-Strevens, *Aulus Gellius. An Antonine Scholar and his Achievement*, Oxford [1st ed. *Aulus Gellius*, Chapel Hill (NC) 1988].

Hollis 2007: Adrian S. Hollis, *Fragments of Roman Poetry c. 60 BC – AD 20. Edited with an Introduction, Translation*, *and Commentary*, Oxford.

Hunter 1999: Richard Hunter, *Theocritus. A Selection*: *Idylls 1, 3, 4, 6, 7, 10, 11 and 13*, Cambridge.

Kaster 1980: Robert A. Kaster, *Macrobius and Servius.* Verecundia *and the Grammarian's Function*, in: «Harvard Studies in Classical Philology» 84, 219–262.

Kaster 1983: Robert A. Kaster, *The Echo of a Chaste Obscenity. Verg.* E. *VI.26 and Symm.* Ep. *VI.22.1*, in: «American Journal of Philology» 104, 395–397.

Keeline 2017: Thomas Keeline, *A Poet on the Margins: Vergil and the Theocritean* Scholia, in: «Classical Philology» 112, 456–478.

Kiss 2015a: Dániel Kiss, *Catullo 1, 2, Servio e Guglielmo da Pastrengo*, in: «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» N.S. 109, 137–152.

Kiss 2015b: Dániel Kiss, *Un passo perduto di Catullo sul vitigno rezio*, in: «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» N.S. 109, 153–155.

Longobardi 2017: Concetta Longobardi, *Présence (et absence) de Théocrite chez les commentateurs latins tardifs*, in: Christophe Cusset, Christine Kossaifi and Rémy Poignault (eds.), *Présence de Théocrite*, Clermont-Ferrand, 541–550.
Lyne 1987: Richard O. A. M. Lyne, *Further Voices in Vergil's* Aeneid, Oxford.
Marinone 1967: Nino Marinone, *I Saturnali di Macrobio Teodosio*, Torino.
Marx 1915: Friedrich Marx, *A. Cornelii Celsi quae supersunt*, Lipsiae–Berolini.
Mazzarino 1955: Antonio Mazzarino, *Grammaticae Romanae fragmenta aetatis Caesareae*, I, Torino.
McGill 2005: Stuart McGill, *Virgil Recomposed. The Mythological and Secular Centos in Antiquity*, Oxford.
Mondin 2003–2004: Luca Mondin, *Didone* '*hard–core*', in: «Incontri triestini di filologia classica» 3, 227–246.
Moreno Soldevila 2011: Rosario Moreno Soldevila, *Diccionario de motivos amatorios en la literatura latina (siglos III a.C. – II d.C.)*, Huelva.
Moretti 1996: Gabriella Moretti, Cydonia mala: *per l'interpretazione di* Aen. *10*, *324–325*, *con una nota su Theocr. 5*, *94–95*, in: «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 52, 159–169.
Murgia 2004: Charles E. Murgia, *The Truth about Vergil's Commentators*, in: Roger Rees (ed.), Romane memento. *Vergil in the Fourth Century*, London, 189–200.
Pasetto 2020: Cristiana Pasetto, *Frammenti poetici da Augusto a Domiziano*, PhD diss., Università di Trento.
Peerlkamp 1843: Pieter H. Peerlkamp, *P. Virgilii Maronis* Aeneidos *libri I–VI. Edidit et annotatione illustravit*, Leidae.
Racine 2015: Félix Racine, *Servius' Greek Lessons*, in: W. Brockliss, E. Archibald and J. Gnoza (eds.), *Learning Latin and Greek from Antiquity to the Present*, Yale Classical Studies 37, Cambridge, 52–64.
Ramires 1999: Giuseppe Ramires, *Quando Virgilio non imita Teocrito*, in: *Id*. (ed.), *Teocrito nella storia della poesia bucolica. Atti del convegno nazionale di Milazzo, 7–8 novembre 1998*, Milano, 187–192.
Ramires 2022: Giuseppe Ramires, *Servius. Commentaire sur l'Énéide de Virgile, livre 8. Traduit et commenté par M. Lafond*, Paris.
Ribbeck 1866: Otto Ribbeck, *Prolegomena critica ad P. Vergili Maronis Opera maiora*, Leipzig.
Ritter 1843: Franz Ritter, *Review* of Hermann Paldamus, *De Cornelio Celso*, Greifswald 1842, in: «Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik» 13, 52–66.
Scaffai 2006: Marco Scaffai, *La presenza di Omero nei commenti antichi a Virgilio*, Bologna.
Scappaticcio: Maria C. Scappaticcio, Accentus, distinctio, apex. *L'accentazione grafica tra* Grammatici Latini *e papiri virgiliani*, Turnhout.
Sharrock 2008: Allison Sharrock, Aemulatio*: the Critic as Intertext*, in: Sergio Casali and Fabio Stock (eds.), *Servio: stratificazioni esegetiche e modelli culturali*, Bruxelles, 7–23.
Schindel 1975: Ulrich Schindel, *Die lateinischen Figurenlehren des 5. bis 7. Jahrhunderts und Donats Vergilkommentar*, Göttingen.
Setaioli 2003–2004: Aldo Setaioli, *Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Cornuto, Seneca, Filodemo). 1*, in: «International Journal of the Classical Tradition» 10, 335–376.
Sobolewski 2013: Scott A. Sobolewski, *Love in the Hands of the Commentator: Servius reads Vergilian Erotics*, PhD diss., State University of New York (Buffalo).
Steup 1871: Julius Steup, *De Probis grammaticis*, Ienae.
Stok 1994: Fabio Stok, *Celso e Virgilio*, in: «Orpheus» 15, 280–301.
Stok 2017: Fabio Stok, *Why was Virgil called* Parthenias*?*, in: «Giornale Italiano di Filologia» 69, 157–170.

Stok 2022: Fabio Stok, *Virgil the Wise. Genesis of a Myth*, in: Ute Tischer, Ursula Gaertner and Alexandra Forst (eds.), Vt pictura poeta. *Author Images and the Reading of Ancient Literature / Autorbilder und die Lektüre antiker Literatur*, Turnhout, 319–340.

Stok/Ramires 2021 = Fabio Stok and Giuseppe Ramires, *La tradizione manoscritta del commento di Servio alle* Bucoliche, Pisa.

Takács 2004: László Takács, *The Story of a Fragment of L. Annaeus Cornutus*, in: «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae» 44, 35–46.

Takács 2018: László Takács, *(The Reconstruction of) Lucius Annaeus Cornutus' Commentary on Vergil*, in: «Aitia» 8, parr. 1–43.

Thilo 1884: Georg Thilo, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, II: Aeneidos *librorum VI–XII commentarii*, Lipsiae.

Thomas 2001: Richard F. Thomas, *Virgil and the Augustan Reception*, Cambridge.

Thomas 2007: Richard F. Thomas, *Didaxis and Aesthetics in the* Georgics' *Tradition*, in: Annette Harder, Alasdair A. MacDonald and Gerrit J. Reinink (eds.), *Calliope's Classroom: Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance*, Leuven–Dudley (MA), 71–101.

Timpanaro 1986: Sebastiano Timpanaro, *Per la storia della filologia virgiliana antica*, Roma.

Timpanaro 2001: Sebastiano Timpanaro, *Virgilianisti antichi e tradizione indiretta*, Firenze.

Tischer 2022: Ute Tischer, *Servius* velut latenti similis. *Das Autorbild des Vergilkommentators Servius*, in: Ute Tischer, Ursula Gaertner and Alexandra Forst (eds.), Vt pictura poeta. *Author Images and the Reading of Ancient Literature / Autorbilder und die Lektüre antiker Literatur*, Turnhout, 155–184.

Uría Varela 1997: Javier Uría Varela, *Tabù y eufemismo en latín*, Amsterdam.

Vallat 2020: Daniel Vallat, *Donat, Servius et la* Vita Vergiliana: *méthodes et enjeux d'un résumé scolaire*, in: Isabelle Boehm and Daniel Vallat (eds.), *Epitome. Abréger les textes antiques*, Lyon, 201–217.

Vallat 2022: Daniel Vallat, *Le son et l'intention: phonétique et stylistique dans les commentaires antiques*, in: Séverine Clémentin-Tarantino, Jean-Christophe Jolivet and Daniel Vallat (eds.), *Poétique(s) des commentaires antiques*, Bruxelles, 41–55.

Wilson-Okamura 2010: David S. Wilson-Okamura, *Virgil in the Renaissance*, Cambridge.

Zago 2017: Anna Zago, *Pompeii Commentum in* Artis *Donati partem tertiam*, II: *Note di commento, appendice e indici*, Hildesheim.

Zetzel 1981: James E. G. Zetzel, *Latin Textual Criticism in Antiquity*, Salem (NH).

Ziolkowski 1998: Jan M. Ziolkowski, *Obscenity in the Latin Grammatical and Rhetorical Tradition*, in: *Id.* (ed.), *Obscenity: Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages*, Leiden–New York, 41–59.

Ziolkowksi/Putnam 2008: Jan M. Ziolkowski and Michael C. Putnam (eds.), *The Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years*, New Haven (CT)–London.

Beatrice Bersani

God's True Colours. The Challenges of Late Antique *Poikilia* in Ausonius, Paulinus and Prudentius' Divine Images

1 The late antique style and the traditional divine imagery

Since Michael Roberts published "The Jeweled Style", the first systematic attempt to describe the style of late antique poetry after the seminal works of Fontaine and Gualandri, episodic narration and attention to the single detail over the whole have been widely recognized as some of the most distinctive features of the late antique style.[1] Both at a formal and at a semantic level, single details come off their background, becoming the centre of the reader's focus at the expense of narrative coherence. The main causes of this are the frequent use of the rhetorical principle of *uariatio*, typically reached through antithesis and chiasmus, or by breaking an enumerative pattern with the variation of one or more elements.[2] The ongoing research on the stylistic trends of late antique poetry provides the starting point and the frame of reference for this paper, which explores

1 Gualandri 1968 describes Claudian's style in a way later extended to all late antique poetry (see also Gualandri 2017). Fontaine's production has been exhaustively discussed in Pelttari 2021, but I will cite here Fontaine 1968 and 1977, respectively on Christian prose in the 2nd and 3rd century and unity and diversity in 4th century poets. Later works that develop this approach are Charlet 1988, 74–85; Roberts 1989; Formisano 2007; Guipponi–Gineste 2010, 374–395 for Claudian but with hints at other poets, and the precious collection Elsner/Hernández Lobato 2017. C. O'Hogan has recently published an overview of the academic debate about late antique poetry from Roberts to these days (O'Hogan 2019), and the proceedings of the conference "Thirty Years of Jeweled Style" were published in 2023. I should note that not everyone agrees with these attempts to describe the distinctive features of the late antique style, notably Hardie 2019.

2 For the use of *uariatio* as a rhetorical concept in antiquity, see *Rhet. Her.* 4.13.18; Cic. *De or.* 2.9.36; Quint. *Inst.* 4.2.17–19 and 5.14.32 and 6.1.2, as summarized in Roberts 1989, 45. Roberts offers also a good synthesis of the rhetorical terminology used specifically in late antiquity both by authors of traditional poetry and by Christian poets. Following Gualandri 1968 on Claudian, he argues: "the elements of a text were understood chromatically, described as multicoloured flowers or jewels. The art of the poet was akin to that of the jeweller – to manipulate brilliant pieces (*lumen* is a quality of both flowers and jewels) and to throw them into relief by effects of contrast and juxtaposition". See Roberts 1989, 44–58. For the concept of *uarietas*, a comprehensive work is Fitzgerald 2016. In line with Roberts, Fitzgerald presents variety as a fully legitimate alternative aesthetic value, with equal dignity as "unity".

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-013

the visual representations of the Christian God in Ausonius, Paulinus of Nola and Prudentius.

More specifically, my interest lies in one application of the principle of *uariatio*, the combination of colour and light effects. Many have mentioned the late antique sensibility towards colour and brilliance, and these poets' fondness for ekphrastic sequences: colourful sensations are often positioned so that they stand out of the textual background and conjure an effect of visual variety.[3] "Polychromy" is often used as a synonym of such variety, and the term is largely agreeable when intended as a formal definition for varied visual effects. Nevertheless, the degrees and types of visual variation enacted by Latin colour terminology are more complex than the umbrella–term polychromy allows us to see, and this is also because our own definition of colour–terms is partially different from the Latin one. Modern Western readers tend to see polychromy as a relationship between single colour–terms, mostly perceived as hues. Roman terminology, however, shows a specific sensibility towards degrees of saturation and brightness, and not just hue.[4] For example, Latin has two words for "white", *candidus* for

3 Among them, Gualandri 1968 and 2017; Fontaine 1977; Roberts 1989; Gruzelier 1993; Guipponi-Gineste 2010, 374–393; Squire 2017. Gruzelier 1993 summarizes well the late antique attitude to chromatic imagery in the introduction to her commentary on Claudian's *De raptu Proserpinae*: «his eye is attracted by bright splashes of colour [...]. He [...] is fond of colour contrasts, especially that of bright objects glittering and standing out against darkness». Claudian does certainly take a particular liking in colourful effects, but the same patterns of colour contrasts and polychromy are featured in many other poets of the time.

4 Hue, saturation and brightness are the three main properties, or dimensions, of colour. Hue – what we usually call colour – corresponds to a segment of the visible spectrum and depends on the wavelength(s) contained in the chromatic radiation. Saturation is the concentration of a certain hue and depends on the percentage of the same (monochromatic) wavelength compared with the percentage of white light contained in the chromatic radiation. Brightness is the amount of light that we perceive in a certain colour, and, differently from the other colour components, it does not depend on a physical property: every radiation has the same light intensity, but the human brain senses wavelengths around 550nm (yellow-green) as the most intense. See MacLaury 1992; Tovée 2008, 1–108; Tilley 2011, 1–48; Smithson 2015, 437–65; Gunther 2019, 325–407 for an introduction on the physics and cognition of light and colour. The idea that ancient people were more sensitive to the colour dimensions than modern speakers is widely accepted. This idea is already expressed in Goethe's *Zur Farbenlehre*, published in 1810, and in Gladstone and Geiger's studies in the second half of the century – all on Greek colour terminology. Modern cognitive linguistic approaches to Latin colours generally confirm this, although their recollections of why and how this happens may vary depending on their perspective on Sapir and Whorf's linguistic relativism or B. Berlin and P. Kay's universalist theory (Berlin and Kay 1969). Some of the most relevant contributions are Baran 1983; Lyons 1997; Sassi 2003; Oniga 2007, relying on the essential account of Gel. 2.26. The anthropological approach seems particularly helpful to understand Roman colour vocabulary and its difference from modern languages

bright white (sharing its root *cand– with fire–term *incendo*) and *albus* for white in general, including dull white. The term *glaucus* is a blue-grey-green hue, but conveys, above all, the idea of translucence and desaturation: thus, hue is not its defining colour dimension more than the other two.[5] Because Latin colour terminology is complex, visual variety can be enacted into several ways: contrasts that juxtapose colours on two perceptual poles, like white and red on the saturation spectrum; combinations stressing the difference in hue, like gold and pink, but with no great difference in saturation and brightness, or vice versa; intensifications, where colour-terms have the same hue, brightness and saturation; and mixed effects, where colour-terms are very similar in a dominant dimension but different in others – as in the varied intensification created by light, gold and bright red, which share a high level of brightness and brilliance but not the exact same hue.

Effects of visual variation are typically present in the pictures of the divine characters which heavily populate late antique classicizing poetry.[6] These descriptions often mention the traditional colourful imagery of the gods, especially in connection with their anthropomorphic shape or apparel: to mention just a few, Apollo's golden hair, Venus' purple girdle, Cupid's golden bow and fiery arrows, Neptune's blue lap. Whether these gods are perceived by the reader as the equivalent of some actual divine force or as purely fictitious characters, it remains that their colour qualifiers form a code that identifies each god and its relationship with the others.[7] Far from being just decorative pieces, these colourful images also have a range of emotional and symbolical meanings which contribute

(and the industrial approach to colour): Busatta 2014 is a short but comprehensive account, but we should also see the studies by M. Pastoureau and Wharton 2016 on the evolution of colour vocabulary in connection with the Roman technological and cultural development. Moreover, the studies by Bradley 2009, Goldman 2013 and Wharton 2021 explain the semantics of colour terms while offer a helpful analysis of the social meanings and uses of colour in different aspects of Roman culture. Although these are fascinating topics, it has not been possible to treat them in this paper for matters of space. A few works aim to clarify the semantics of specific colour–terms in Latin language: the systematic analysis of colour terminology in André 1949, and the single articles Edgeworth 1978, 1979 and 1985.

5 André 1949, 25–31, 31–38 and 175–178, and TLL *svv*. *candidus*, *albus* and *glaucus*.

6 Roberts 2017, 379 on gems and precious materials in descriptions of the divine.

7 It is not relevant whether this process of recognition is conscious or unconscious, and how exactly these colours are associated to each divine figure in the reader's mind: in any case, the visual sensation is the sign of what a god stands for in the coded network of colourful signs which literary tradition uses to describe a polytheistic system.

both to the structuring of the text and at extra-textual levels.[8] For instance, colourful descriptions can recall the underlying theme of the text and so contribute to the coherence of the storytelling. At extra-textual levels, they can introduce a political message, reflect an ideological orientation, echo, more or less directly, some philosophical concept, or also suggest meta-poetic reflections.[9] We could look at the description of the spring Divona in Auson. *Burd.* 30–35:

30 **Vitree glauce** profunde sonore illimis **opace**,
salue, urbis genius, medico potabilis haustu,
Diuona Celtarum lingua, fons addite diuis.
Non Aponus potu, **uitrea** non **luce** Nemausus
35 **purior**, aequoreo non plenior amne Timauus.[10]

The colours of the spring of Bordeaux are homogeneous in their translucence and desaturation, but different in light intensity and hue. This varied intensification emphasizes the outstanding quality of the goddess-spring, and in so doing it adds to the ideological celebration of Bordeaux as a prosperous, civilized Roman town. Hernández Lobato reads the sequence of sensory details in line 30 also meta-poetically, to express the impossibility of grasping the deep, unique nature of things through human language.[11] Another example is the description of Proserpina's garment in Claud. *Rapt. Pros.* 2.48–51, which portrays the birth of Apollo and Diana:

Caeruleusque sinus **roseis** radiatur alumnis.
Inualidum dextro portat Titana lacerto

8 *Pace* Ware 2012, who follows Cameron 1970, 198–199. On the possible meanings of colour terms in a poetic context, a good starting point is Edgeworth 1992. About colour in late antique Latin poetry, there are a few studies on Claudian: Coombe 2017, 2018 and Bersani 2022.

9 For a political use of colour sensations and their emotional-symbolic charge, see the fiery Furies associated with Rufinus' *furor* in Claud. *Ruf.* 1.127–150. For an ideological use of colour, see the several images of Phoebus' brilliance and golden rays in panegyrics, or the water deities whose colourful splashes in the river Mosella suggest the prosperity guaranteed by Rome. For a meta-poetic interpretation, see the description of Venus and her multi-coloured palace as an example of aesthetic principle in Claud. *Epith.* 87–109. For a use of colourful deities loosely based on philosophical echoes, see, for example, the colourful depiction of an orderly cosmos on Proserpina's tapestry, in Claud. *Rapt. Pros.* 2.40–54.

10 "Crystal-clear azurine deep burbling pure shady: hail, guardian spirit of our city, who we may drink in healing sips, Divona, in the language of the Celts, a spring that joins the divine crowds! Nor the Aponus in taste, neither Nemausus is purer in its crystal-clear brilliance, or Timavus' richer in its sea-like stream". My translation.

11 Hernández Lobato 2016 about the inadequacy of language to describe the landscape of the Mosella, and 2017 on the "poetics of silence" in late antiquity.

50 nondum **luce** grauem nec pubescentibus alte
cristatum **radiis** [...][12]

The picture plays on the hues blue and pink, with a strong element of light and brightness and variations in saturation between the deep blue of *caeruleus* and the soft *roseus*. The polychromy here suggests, at a symbolic-emotional level, the liveliness and tenderness of the two baby gods, but it also highlights their nature as celestial bodies. *Caeruleus* suggests their belonging to the realm of the sky, and *roseus* collapses the colour of the dawn and the softness of a baby. The symbolic meaning of these colours emphasizes the identification between the twins and Proserpina, since Proserpina, too, is characterized as a youth and a nascent cosmic force. The visual effects may forecast the future events narrated at the end of book 2: as Apollo will be a fiery and powerful deity, she will develop into a powerful deity connected to the cosmic cycles. Of course, her fate is less joyous than that of Phoebus and Diana, so the delicate colours of the baby-gods and the brightness of Apollo's adulthood set a disturbing contrast with Proserpina's fate and heighten the emotional charge of the passage.

2 Dangerous colours for the Christian God

Poets of the 4th century writing on a Christian subject have been trained to reproduce and appreciate the visual variety and colourful divine imagery typical of the jewelled style, and the three authors on which this paper focuses make no exception.[13] Nevertheless, they must also deal with a few authoritative voices within the Church which discourage the excessive appreciation for the visual and even

12 "Her deep-blue bosom gleamed with her rose-pink nurslings. On her right arm she carried the strengthless Titan, who was not yet oppressive with his light nor high-crested with maturing rays [...]". Translation by Gruzelier 1993.

13 Ausonius (cc. 310–395) was a prominent professor of eloquence from Bordeaux, who joined the imperial entourage as the preceptor of the future emperor Gratian. Most of his production uses traditional imagery, but two works, *Versus Paschales* and *Ephemeris*, have a Christian subject. Paulinus (cc. 354–431) was one of Ausonius' most beloved pupils in Bordeaux. In his adult life, he joined the imperial administration, but he later relocated to Nola to dedicate his life and possessions to the sanctuary of St Felix. His remaining poetry is almost exclusively Christian. Prudentius (cc. 348–after 405) was from *Hispania Tarraconensis*, and, similarly to Paulinus, was involved in the administration of the Empire. Like Paulinus, Prudentius turned to poetry of Christian subject. A starting point on the relationship between Christian poets and classicizing poetry can be the works of Roberts 1989; Otten/Pollman 2007; Evenepoel 2016; Hardie 2019. See also the introduction of Gosserez 2001 for a summary about ekphrasis in Christian poets.

the fact of visually representing the Christian God.[14] Here, I hope to investigate whether and how this apparent contrast between late antique style and some patristic attitudes causes problems for our poets with the use of visual categories, and specifically the effect of visual variety, in the descriptions of their divine figure. Without any pretence of exhaustiveness, I will then explore which solutions they find to still write beautiful poetry according to the taste of the time, without falling into heterodoxy.

For context, I shall give a necessarily brief and scattered account of the criticism towards divine representations at the time of our authors. Such criticism often finds its roots in the biblical and the Platonic traditions: concerning the Bible, in *Exod.* 33.20, God tells Moses that no person can see God's face and live; in the New Testament, Paul 2 *Cor* 4.18 reads *non contemplantibus nobis, quae uidentur, sed quae non uidentur; quae enim uidentur, temporalia sunt, quae autem non uidentur, aeterna sunt* and *John* 1.18 says about God the Father *Deum nemo uidit umquam; nisi unigenitus Filius* (similar to Paul *Col.* 1.15 (Christ) *imago* […] *Dei inuisibilis*).[15]

In the first half of the 4th century, Eusebius of Caesarea criticized Christians who represent God figuratively, comparing them to the pagans, who worshipped statues and other representations of the idols.[16] In his *Epistula ad Constantiam*, for example, he denied Constantine's sister's request to send her a picture of Christ, arguing that neither the human nor the divine nature of Christ should be represented. However, Eusebius wrote this letter while he was still supporting Arius, and, since Arius' positions were declared unorthodox at the Council Nicaea, we should not consider it as highly influential.[17] In the West, Canon 36 of the Spanish Council of Elvira (between 295–314 AD) prohibited figurative representa-

14 Strezova 2013 gives an extremely helpful overview on the topic.

15 All quotes from the Bible are taken from the Old Latin version, which was the most popular at the time of our writers, unless differently specified.

16 Eusebius of Caesarea (260–340 AD) supported Arius' positions about the Trinity, even defending Arius when the patriarch Alexander excommunicated him. When the Council declared the consubstantiality and equality of the three persons of the Trinity, he accepted the Nicene Creed, but he managed to condemn Athanasius of Alexandria, successor of Alexander and one of Arius' enemies, ten years later. Close to the household of the Emperor Constantine, he was one of the most significant voices in the theological debates of his time.

17 On the dating of the letter and for proofs of its authenticity, see Gero 1981. Eusebius argued that Christ's human nature is too strictly related to the divine one, so it should not be represented.

tions of biblical scenes in Christian churches.[18] On the one hand, this text suggests that paintings were diffuse enough to become an object of discussion; on the other hand, it shows that there was some degree of unease towards them.[19] Yet again, it is unlikely that this local event had an impact on a bigger scale: in fact, representations of biblical scenes were rather wide–spread and, although portraits of Christ and the saints were uncommon at the beginning of the 4th century, even these were accepted at the end of the century.[20] In the second half of the 4th century, the Nicene bishop Epiphanius of Salamis expressed his contrariety to sacred images, too: in a famous letter to John (393 AD), bishop of Jerusalem, he says that he has torn down a curtain representing sacred images in a Palestinian Church, because these went against God's commandment not to make images.[21]

Other intellectuals had a less rigid position. In the East, for example, the Cappadocian Fathers assumed an entirely positive attitude: Gregory of Nyssa argued that religious paintings can move their observers and so teach them deep truths (*Homily on Theodore the Recruit* 85), Basil of Caesarea said that the paintings of the martyrs can be encouraging (*On the Forty Martys* 31 508C–509), Asterius of Amaseia affirmed that a painting depicting the martyrdom of St Euphemia moved him to the point that he started appreciating the greatness of her soul (*In laudem S. Euphemiae* 336–337).[22] In the West, a remarkable voice is that

18 The Council or Synod of Elvira took place near Granada at some point between 295 AD and 314 AD. Both Trout 1999, 182 n. 135 and Conybeare 2000, 95 argue that Elvira likely had a limited impact.

19 Frescoes of biblical subjects are attested as early as 220 AD, in the cycle of biblical paintings in the catacomb of St Callistus on the via Appia. Many artifacts have been found, too: for example, a gem portraying the Good Shepherd and Jonah currently at the British Museum, some sarcophagi portraying biblical scenes, a gold–glass medallion representing St Agnes in the catacomb of Pamphilus, the Brescia ivory casket (4th century) representing scenes like Moses and the Burning Bush (top tier), Jacob and the contest with the angel, the visions of Moses (bottom tier), and Christ healing the blind man and resurrecting Lazarus (central tier). Finney 1994, 146 and Elsner 1998, 232–235.

20 For example, the mosaic of Christ and the evangelists in Santa Pudentiana in Rome. Hershkowitz 2013, 151–154 and Jensen 2022, 73–89.

21 Born in Palestine, Epiphanius of Salamis (310 AD–403 AD) founded many monasteries in his homeland before becoming Metropolites of Cyprus and bishop of Salamis in 367 AD. He is often cited for his anti–Origenist positions alongside Jerome and against John, bishop of Jerusalem, and Rufinus. If, as most scholars do, we consider this letter authentic, it remains one of the first clear examples of Christian rejection of images, although recent scholars have strongly redimensioned its relevance for the time. The letter, a not-so-sincere apology for ordaining deacons in John's jurisdiction, was translated from Greek into Latin by Jerome and included in his epistolary corpus as *Letter* 51.

22 Grig 2004, 112–114.

of Augustine of Hippo, who had close ties at least with Paulinus.[23] Augustine speaks about vision and idols at various points in his work, but, in *Conf.* 10.34, he makes some remarks which are relevant to both figurative art and poetry.[24] In paragraph 51, as he speaks of the temptations coming from the senses, he addresses the pleasure coming from colours and light in this way: *Pulchras formas et uarias, nitidos et amoenos colores amant oculi. Non teneant haec animam meam; teneat eam deus, qui fecit haec bona quidem ualde, sed ipse est bonum meum, non haec*.[25] *Qui fecit haec bona* stresses that visible shapes and colours are good, because they have been created by a perfect God who cannot make anything evil. Nevertheless, the passage stresses that they can become *temptationes concupiscentiae carnis*, that is, they may seduce the unwise into enjoying colours and shapes in themselves instead of as signs of a higher creator.[26] To make a point about the dangers of visual beauty (and sensible enjoyment in general), Augustine gives the example of Tobit, Isaac, Jacob and Joseph, who had to become blind to physical light in order to enjoy the true Light, God. Having argued that sight can offer a distraction from the contemplation of the Truth, he calls the pure aesthetic enjoyment *inlecebrosa ac periculosa dulcedo.* In the following para-

23 Augustine and Paulinus had epistolary exchanges (Trout 1999, 203–205). There is no clear evidence that Augustine read Prudentius' poetry, even though we can wonder with Mastrangelo 2017, 394 whether this is true.

24 It is not possible to treat thoroughly a theme as wide as idolatry in this context. However, other Christian intellectuals who wrote on this topic are Irenaeus of Lyon (*Against Heresies)*, who condemns a woman who possessed a portrait of Jesus; Justin Martyr (*Apology*), who says that those who worship images fall into polytheism because they transfer their worship from God the maker to the things he makes; Ignatius of Antioch, who says that nothing that is visible is good, based on the assumption that God is above and beyond creation; Minucius Felix (*Octauius*), where Caecilius (pagan) criticizes the Christians for not having icons of their God and Octavius (Christian) answers that this is because the Christian God is too great for being visible to the human eye. Tertullian, instead, recognizes the power of material objects as means for a demonic or a divine action (see *Idol.* and *Marc.*). In the 4th century, idolatry had been treated by Lact. *Inst.* 2, who, like the others, draws on Platonic arguments about the inferiority of creation to the ideal world (*Timaeus* 28c in *Inst.* 1.8.1, and there is also an echo of Plato's criticism of painting and poetry in *Inst.* 2.18). So does also Augustine, for example in *Doc. Chr.* 3.6.10.22–28, when he explains that Jews and pagans make the same mistake of worshipping created things in place of God the Creator.

25 "My eye loves shapes that are varied and beautiful, and bright and pleasing colours. Do not let these things possess my soul! Let God possess it, who made these things, and surely made them good – but he himself is my Good, not them!" (transl. Hammond 2016).

26 The goodness of creation is also discussed in *Contra Manichaeos*: for example, in *Contra Man.* 34.42, he stresses that beauty can be found in every part of creation because creation has been made by the highest Beauty, the perfect God who cannot make anything evil. In saying this, Augustine follows the Alexandrian tradition of seeing creation as a possible allegory of the divine.

graph, he focuses specifically on the visual arts. He claims that man produces *innumerabilia uariis artibus et opificiis*, including paintings, in a way that trespasses the *usum necessarium atque moderatum et piam significationem* (*Conf.* 10.53). Augustine does not reject art but disapproves of men's excessive concern with it (and with physical beauty) and warns against any kind of signification that does not put God front and centre. This attitude has best been described by C. Gnilka with the word *chresis*, the discerning use of tools, such as natural signs or art, for Christian scopes.[27]

The point made here by Augustine is easily transferred to rhetoric, given that visual terms like *color* were used also as definitions of *ornatus* and that contemporary passages dense in meta-poetic meanings show how the art of polychromatic sewing and jewel-making offered parallels for the art of poetry-making.[28] Indeed, G. Clarke has demonstrated that Augustine, like his contemporary Jerome, did worry about poetic style as a distraction from the Truth.[29] As he approved of Ambrose's hymns and of Paulinus of Nola's poems, which showed God's truth and induced rightful emotions in praise of God, he expressed concerns about

27 See the works of C. Gnilka, especially Gnilka 1984, and Gnilka's summary of *chresis* in NP. Gnilka argues that, just as they see the world both as good and as tainted by sin, Christians believe that classical rhetoric contains the seeds of truth hidden within deception. *Chresis* implies the ability of discerning what is truthful and what is not, what is right and what is wrong, and means making a proper use of the world and of rhetoric because of this discernment. This notion of *chresis* is described consistently in Irenaeus, Origen, Gregory of Nyssa and Augustine.

28 See Proserpina's tapestry and the palace of Venus in Claud. *Rapt. Pros.* 1.246–275 and *Epith.* 56–115.

29 Clarke 2017, 424–446. Classical rhetoric, founded on variation, was debated by several intellectuals, such as Tertullian (*Praesc. Her.* 7) and Jerome (*Epist.* 21.4; 22.29–30; 60.8.1). Jerome is greatly concerned with the extent to which classical rhetoric should be used by Christians. He rejects the ornaments of pagan rhetoric, and especially the high style, in favour of *the sermo piscatorius* used by Jesus and his disciples (see his famous dream, recounted in *Epist.* 22.3, where God accused him of being "Ciceronian" and not Christian). His reasons are best explained in a letter to Pope Damasus, written in 384 (*Epist.* 36): he says that eloquence should make the truth stand out (exegesis), and Quintilian's *flosculi* fail miserably in this, because they divert the reader's attention from content to style. In contrast, a low and straightforward style can explain both the literal and the allegorical meaning of the Holy Scripture, and so make it available for everybody in the centuries (cf. Jerome's commentary on Isaiah 10.438–439, in Cullhed 2015, 477–478). However, Jerome does not seem to oppose figurative language per se. Indeed, he does use figures to make his points clear: for example, when, in his Commentary to Isaiah (10.438–39), he equals the rhetorical *ornatus* of the learned to foliage and shadow (*folia tantum umbramque sermonum*), which do not bear the fruit of truth (*fructum non possident Veritatis*).

those who did not put enough focus on the fact of making poetry as an exegesis of God's word, as in his reply to the poet Licentius in *Epist.* 26.5.[30]

If, for Augustine, physical colours and light effects can distract us from the Truth, and rhetorical variation can distract us from the Christian message, colourful clusters in poetry may double the risk of drifting away from their rightful referent if not used carefully. Indeed, Augustine talks about figurative speech both as truthful and as potentially deceptive elsewhere in his work: if, in his second letter to Ianuarius (400 AD), he claims that figurative language can "switch on" a soul by transferring meaning from the physical realm to the spiritual things which the physical represents, in *Trin.* 1.1.1–2, he seems to discourage from giving representations of God based on the sensible.[31] As C. Ando has demonstrated, the solution to this conundrum seems to be the Incarnation: Christ legitimizes that fact of trying to understand God from the sensible, and gives the necessary conceptual knowledge for interpreting sensible things as signs of God because he embodies and describes what God is like.[32] Thus, ultimately, we could say that the use of visual *uarietas* can be acceptable if the *delectatio* of the text is directed to the Truth of God.[33]

I shall now turn to compare these accounts with the texts of our poets. We could start by briefly looking at the two works fully and explicitly dedicated to Christian themes in the Ausonian corpus, *Versus Paschales*, a prayer for the emperor at Easter time centred on Baptism and the Trinity, and *Ephemeris*, a collec-

30 Here, he responds to Licentius' request of a suggestion regarding the metre of a poem, by saying that Licentius' love of poetry is preventing him from noticing the true problems of his life – his conduct.

31 On the Letter to Januarius, see Cullhed 2015, 212–213. See Ando 2011, 36–38 and Cullhed 2015, 231–232 for further details on Augustine's ambivalent attitudes towards Creation and figurative language. Augustine's discourse on allegorical speech should be inserted within the broader context of the discussions between the Alexandrian school (from Philo to Origen in particular), which admits the allegorical/analogical use of the sensible, and the Antiochian school, which stresses the divide between created and divine reality and focuses on biblical exegesis rather than allegory, but this can be hardly contained in the space of this chapter.

32 Ando 2011, 43. In *Trin.* 12.7.12, Augustine explains that the rational part of man is the one made in the image of God, and there resides man's ability to know God. Ando 2011, 50 also highlights that Augustine sees the diversity of Scriptural interpretations as gifted by God (*Doc. Chr.* 3.27.38), as designed by God are the passages of difficult interpretation (*Doc. Chr.* 2.6.7).

33 Augustine's treatment of rhetoric in *Doc. Chr.* 4 helps establishing the *chresis* of eloquence in Christian speech and gives a theoretical frame to it: he explains that pagan rhetoric, summarized by the three scopes (*mouere*, *docere* and *delectare*) and the three styles (low, middle and high) is a tool which must be regulated and then exploited by Christians, so that they can compete with pagan eloquence. The ultimate scope of rhetoric must be the enjoyment of the divine Truth – all the rest is a tool to this end. See Gnilka and Cullhed 2015, 484.

tion of poems in various metres describing the moments of the round day. Ausonius uses a single visual sensation, light, to represent spiritual matters in a single Christian poem, *Ephemeris* 3 (Dolveck *Oratio maior*). Notably, this lack of colours and visual *uarietas* is very different from his colourful pictures of the traditional gods in his other works. The reason for this reluctancy may lie exactly in the Christian subject and may found explanation in *Ephem.* 3 itself:

> Ipse opifex rerum, rebus causa ipse creandis,
> ipse dei uerbum, uerbum deus, anticipator
> mundi quem facturus erat, generatus in illo
> tempore quo tempus nondum fuit, editus ante
> quam iubar et rutilus caelum illustraret Eous.[34]

The passage is a prayer to Christ and aims to emphasize the Son's consubstantiality with the Father. The Son, as second person of the Trinity, is *anticipator mundi*: the *ante* before the visual sensations at lines 11–12 stresses the fact that the divine is separate from the visible world, and pre-existent and omnipotent over it. Such separation and priority of the Trinity over light and colours makes it difficult to use these very categories for its poetic stylization.[35]

If the scarcity of Ausonius' Christian production does not allow for further considerations, his pupil Paulinus provides richer ground both on the issue of traditional rhetoric and on visual imagery for God. Paulinus identifies varied style as good style in a few points of his work, although not without problems.[36] For instance, in *Carm.* 23.29–36 (Dolveck *Natalicium* VII):

> Quae, uiridi sub fronde latens, solet auia rura
> Multimodis mulcere modis, linguamque per unam
> Fundere non unas mutato carmine uoces,
> unicolor plumis ales sed picta loquelis,
> nunc teretes rotat illa modos, nunc sibila longis
> ducit acuta sonis; rursum quasi flebile carmen

34 "Himself the author of all things, himself the cause of the creation of all things, himself the Word of God, God the Word, he who anticipated the world which he was to create, generated at that time when time not yet existed, who raised before the sunlight and the bright red Eous lightened up the sky" (my translation).

35 See also line 43: *Da, pater, aeterni speratam luminis auram*, showing the relationship between God and light as one of causality: God is the one with the power to grant the (metaphorical) light of eternity but is not light himself.

36 See also *Carm.* 21.56–59 (Dolveck *Natalicium* XIII): *Et contra solitum uario modulamine morem, / sicut et ipse mihi uarias parit omnibus annis / materias, mutabo modos serieque sub una / non una sub lege dati pede carminis ibo*. Guipponi-Gineste 2010, 382 for other examples.

35 incohat et, subito praecidens fine querelam,
attonitas rupto modulamine decipit aures.[37]

This passage praises the multi-toned song of the bird, awakened by the coming of spring. The varied song as a metaphor of poetic harmony is a Hellenistic topos, filtered in Latin literature by passages such as the meta-poetic Ov. *Met.* 10.145–147, describing how the chords of Orpheus' lyre make a harmonious song (which, in turn, harmonizes man and nature by taming beasts and man and death by taming the Underworld creatures). Paulinus appropriates this kind of image for his Christian poetry, comparing the bird's voice to his own Christian eloquence, which every year produces new tunes under the same inspiration and that of St Felix.[38] Although this seems to stress a continuity between traditional variety and Paulinus' variety, the treatment of rhetorical variation acquires a more complex dimension if we consider the intertexts. A couple of lines before this passage, Paulinus alludes to Ov. *Ars* 3.311–316, which compares the sweet but deadly song of the sirens to the seductive power of a woman's song. Dressler reads the contrast between the seductive and death-brining song of the hypo-text and the joyous speech of Paulinus as a hint at the difference between Paulinus' immortal song (because centred on Felix as a figure of Christ) and the birdsong, which, like the song of Ovid's sirens, ends in death (because the bird, by being created, is destined to die). However, it is also likely that Paulinus is drawing a distinction between the good singing of the bird and himself on the one hand, and the death-bringing singing of Ovid's kind of poetry on the other. The birdsong is beautiful and good, because it has been created by God, and, being a creature of God, it reflects His goodness; on the contrary, the *ars* of poetry is ambivalent. The classical poetry which Ovid represents is a negative example of rhetoric because, just like the sirens, it seduces with immoral stories and brings to the "shipwreck" of idolatry (as in excessive enjoyment of poetry per se or even as portrayal of idolatrous myth). Instead, the Christian poetry of Paulinus is a positive example, because, like the other hypo-text of David's lyre (described by Augustine in *Civ.* 17.14, in turn reinterpreting Cic. *Rep.* 2.69 on the *concordia* of the state as a harmony of tunes), Paulinus makes songs not for themselves but in praise of God. As, in Augustine, the city of God is harmonized by

37 "Make me now tuneful and sweet-voiced like the springtide bird which lurks hidden beneath the green foliage, constantly charming the pathless countryside with manifold songs, and with one voice issuing forth varied tunes and changing songs. Its feathers are uniform in colour, but its song is dappled. One time it rounds off fragile lays, at another it extends a shrill whistle with prolonged sound; now it embarks upon what seems a threnody, then it brings its lament to a sudden close and beguiles our astonished ears with broken melody" (transl. Walsh 1975).

38 See Callim. *Epigr.* 2 and Meleag. *Ep.* 110 for the simile poet-bird; as for rhetorical variation as a varied song, see Hardie 2019, 112–113 and 121–134.

the fact of being kept together by God's presence, we could say that the variety of notes of Paulinus' song is harmony because all its parts have God as their unifying centre. Since Paulinus' poetry enacts true harmony between parts, it is better than classical poetry. It is also better than the birdsong because, while the birdsong is indeed destined to stop, Paulinus' song participates in Christ's message and so is immortal. Finally, if we want to stretch Paulinus' treatment of *uarietas* and its relationship with Ovid a bit further, we may even consider Paulinus as the true Orpheus, an actual mediator between sensible and divine, who can use the sensible to truly mediate between divine and human (thanks to Christ's revelation of how God relates to the sensible), against the imperfect Orpheus of Ovid.[39]

Paulinus makes specific arguments about the dangers of visible beauty in *Carm.* 21.490–506 (Dolveck *Natalicium* XIII), which recalls *Conf.* 10.53. As in Augustine, and echoing *Matthew* 6.19–20, this passage criticizes the greedy man who short-sightedly accumulates *aurum*, *gemmae* and *suppellectiles*, rather than being concerned with the matters of the soul. At lines 503–505: *facili leuis exit* / *corpore quem nullis suffocat amoribus illex* / *per uarias species mundi fallentis imago*, Paulinus, like Augustine, pinpoints *uarias species* as a property of the visible world and discourages from making it into the main focus of one's experience.[40] The terms *imago* and *fallens* put the whole passage into Platonic perspective, which Paulinus shares with Augustine: the world is not the true reality, and this implies that representations aimed at describing it are even farther from the truth than the world itself.[41] Given Paulinus' rhetorical education and literary aspirations, it is tempting to read these lines also meta-poetically, as a rejection of the visual richness on which he has been trained, and more specifically for the variety of colours of such style.[42] Yet, like Augustine, Paulinus is not criticizing art itself, but rather the human being's attitude towards art.

39 Hardie 2019, 121–134 and his re–elaboration by Dressler 2023, 250–251.

40 "When a man is not choked by the love aroused by the enticing picture of the deceiving world with its manifold shapes, he abandons his body readily and lightly" (transl. Walsh 1966). A similar motif to *Carm.* 25.39–70, where the jewels worn by the bride are explicitly condemned.

41 Notice the parallel with Paul. *Carm.* 27.514–515 (Dolveck *Natalicium* IX): *qui uidet haec uacuis agnoscens uera figuris* / *non uacua fidam sibi pascit imagine mentem*. See Conybeare 2000, 103–104, and Mastrangelo 2017, 411 for correspondences between Paulinus' poetry and Neoplatonic thought.

42 Paulinus calls his verses "jewels" in *Ep.* 32.4. We can compare this passage to *Carm.* 10.174–177 (Dolveck *Ultimarum prima*): *Namque caduca patent nostris, aeterna negantur* / *Visibus, et nunc sequimur quod mente uidemus,* / *Spernentes uarias, rerum spectacula, formas* / *Et male corporeos bona sollicitantia uisus* ("For it is the transient that it is exposed to our gaze, and the eternal is denied to it. It is in hope that we pursue our mental vision, rejecting the various aspects and appearances of the material world, and the possessions which sorely agitate our bodily

I must also mention *Epist.* 30.2 to Sulpicius Severus. The latter has begged Paulinus to send along his self-portrait, but Paulinus answers that the physical body is unworthy of being painted because it is only the mortal envelope of a higher spiritual identity; and the spiritual image should not be portrayed either, because it cannot be known by man. Since any kind of representation is inappropriate, the *amor* for the visual form that Severus' request reveals is misplaced.[43] Paulinus' reasons are similar to Eusebius's words in his *Letter to Constantia* and are very close to Porphyry's *Life of Plotinus* 1, where Plotinus rejects a self-portrait on the grounds that the material world is a lesser copy, and thus less worthy, of an unknowable truth. We can wonder whether Paulinus was authentically concerned with the fact of giving a self–portrait or his rejection was rather a display of self-modesty against possible criticisms of pride: genuine or not, Paulinus' explanation did acknowledge the presence of some uneasiness over the fact of representing both physical reality and spiritual reality in figurative terms.

The greatest clue to the fact that Paulinus of Nola may have found polychromatic clusters controversial, however, lays in the sheer number of terms expressing hue. Only 17% of the visual terms used by Paulinus expresses hue, against 40% for his teacher Ausonius and 42% of Claudian: mainly black, white, shades of *purpura*, gold and silver, bright red (*rutilus*) and some green. All other visual

eyes", transl. Walsh 1975). This is one of the two letters to Ausonius where Paulinus rejects the subject and tropes of traditional literature. Given the literary concerns of this text, it is difficult not to see lines 174–177 as a hint to how he considers the visual detail in his new Christian poetics – here reminiscent, once again, of the Platonic theory that the visible world is lesser copy of the intelligible ideas: there are both the negative evaluation of the desire for vision and the undermining of the *varietas* of the world's shapes, so heavily used by both classical (the intertext here is Verg. *Georg.* 4.3: *admiranda* […] *leuium spectacula rerum*) and late antique Latin poets to produce precious works – and so, distracting from the referent of creation, God. See also Filosini 2008, 143.

43 In the opening of Porphyry's *Life of Plotinus*, Plotinus refuses to authorize the painting of his self-portrait, explaining that a painting of his physical image is a *simulacrum* of a *simulacrum*, the imperfect copy of an already imperfect copy. As Conybeare has suggested, we cannot exclude that Paulinus had read Neoplatonic sources like this. See Conybeare 2000, 103–104 and Iozzia 2016, 5–8. Iozzia adds that this is a commonplace of late antique Christian texts, too, starting from the 2nd century *Acta Johannis* 25–26. Mastrangelo 2017 discusses the (Neo)platonist influences that permeate the early–Christian discussions about the role of poetry. Hernández Lobato suggests an influence of Neoplatonism on Ausonius' *Mosella* in his 2016 article. For Paulinus, I refer to the previous discussion. Finally, Pelttari 2019b wonders whether Prudentius was familiar at least with Plato *Rep.* 534b1–2. Platonist and Neoplatonist texts and ideas circulated in the West through, for example, Apuleius' *De Platone* or Marius Victorinus' translations of Porphyry.

terms, mostly used to describe spiritual things, express either light and shining or fire.[44] This lack of hue-based colour terms has been noticed by Roberts and Conybeare, who have indeed stressed that his poetry remarkably lacks the colourful ekphrases typical of other late antique poets.[45] Conybeare suggests that colours may not be acceptable because they are perceived as perishable, while God, the main referent of Paulinus' poems, is unchangeable: Paulinus seems aware of this problem in *Carm.* 18.409 (Dolveck *Natalicium* VI), where he describes how the light of the dawn illuminates the *ambiguos colores* of the sensible world. The adjective *ambiguus* – unstable – emphasizes the fact that colours would not exist if a light did not illuminate them, and that they fade or change at the changing of the light.[46]

I shall now turn to Prudentius on rhetorical *uarietas* and colours. A good example of Prudentius' approach to rhetorical variation is *Praef.* 43–45: *Haec dum scribo uel eloquor, / uinclis o utinam corporis emicem / liber, quo tulerit lingua*

44 Considering the terms related to the divine. Paulinus' 559 visual terms are distributed approximately in this way: 57,5% light and shining; 25% fire; 4,5% black and darkness; 3,5% white and bright white; 2,7% *purpureus* and related terms; 2,5% gold and silver; 1,8% red and bright red; 1,2% green; 0,9% glass-like; 0,4% yellow.

45 Roberts 1989, 133–135, and Conybeare 2000, 93–105. Conybeare suggests that, even when Paulinus describes colour, he does it in a selective way and single-mindedly: the spiritual meaning of what he is describing, the figurative function, is superior to the object itself of the description. She also notes that, however, Paulinus does need images to express spiritual meanings, highlighting what she calls the "paradox" of Paulinus' treatment of ekphrasis.

46 This reluctance to use colours in poetry is puzzling, but even more significant, if we contrast it with the fact that he allowed colourful paintings of biblical scenes in the basilicas at Nola, and he even stressed their nice polychrome (although not describing it) at the end of *Poem* 27. Nevertheless, we see that, even here, Paulinus is careful to specify why and how he used visual representations, suggesting once again some degree of discomfort at least in the potential observer. A long section of this poem (lines 542–595) explains that these paintings aim to communicate Christian content to the community of farmers and rustics, who could not read the Scripture; and he is careful to specify that this is possible because the mind of the believer is able to distinguish between the figures themselves, unworthy of praise because man-made and inanimate, and the images of the biblical referents represented by such figures (those who watch these *uacuae figurae* nourish their faithful mind on *non uacua imagine*). On top of this, the meaning of these pictures has been made unambiguous by adding explanatory captions. Here, Paulinus does not air any concern with using images in a Platonic sense – that images are just shadows of a much greater truth and thus deceive their viewer into thinking such greatness as something imperfect – but he does assert the priority of the word over the visual element. Conybeare 2000, 92–110 argues that this is a sign of Paulinus' uneasiness with images; however, it is legitimate to wonder whether such discomfort comes from Paulinus' own convictions or from a fear of castigation by the intellectual community. On Paulinus' ambivalent attitude towards vision and divine representation both in poetry and in his church paintings, see De Nie 2005.

sono mobilis, which have drawn the attention of both M. Malamud and A. Pelttari.[47] These lines allude to two texts describing polarized concepts: Agnes' ascent to heaven in *Pe.* 14.91–93 and varied eloquence as an instrument of deception in *Ham.* 201–202: *simplex lingua prius uaria micat arte loquendi / et discissa dolis resonat sermone trisulco*.[48] The first allusion suggests that Prudentius' poetry aims to praise holiness. In this, varied speech is an instrument to grant salvation to the poet. The second allusion, however, describes rhetorical variation as the property of the deceiving speech of the snake against the single Truth of God's word. Both Malamud and Pelttari have highlighted that this combination of intertexts spreads a veil of ambiguity on Prudentius' own poetry (specifically, on the use of variation as a formal principle of poetry): his Christian speech could grant immortality or be the snake's tongue. Pelttari has argued that, in doing so, Prudentius is asking his readers for their active involvement in the judgement of the text and asking Christ, the ultimate reader, for poetic immortality.[49] Considering that Prudentius describes such variation with the visual term *mico*, "to gleam", we may be tempted to see specifically visual variation under this perspective, too.

Despite exposing the dangers of *uarietas* here, and eloquence in general elsewhere, the poet praises varied speech in *C. Symm.* 1.133–136:[50]

> Romani decus eloquii, cui cedat et ipse
> Tullius! Has fundit diues facundia gemmas!
> Os dignum aeterno tinctum quod fulgeat auro
> si mallet laudare Deum![51]

47 "While I write and speak, may I flash away free from the chains of the body to the place where my quick tongue tends with its last sound" (my translation). A summary of Malamud and Pelttari's positions is in Pelttari 2019b.

48 "His tongue, simple before, gleams with the varied art of eloquence and, divided in deceits, vibrates with three- forked speech" (my translation).

49 Pelttari 2019b, 208–210.

50 In *Praef.* 9–10, he recalls how his rhetorical education taught him to tell lies (*falsa loqui*) and rejects it as a crime. In *C. Symm.* pr. 1.74–77, there is a lengthy attack on classical eloquence featuring rhetoric as the devil's tool. In the *Hamartigenia*, Prudentius ties eloquence to heresy many times, for example ll. 124–125 (Marcio is gifted with solemn and articulate speech, but this is disconnected from intelligent thought, that is, from the rational side of the human mind which contains the ability to recognize God). Pelttari 2019b, 208–210.

51 "The glory of Latin speech, to whom even Tullius bows! These are the gems that his rich eloquence spreads! What a mouth worthy to be tinged by gold that shines eternally, if only it preferred to praise God!" (my translation).

Prudentius, this time reader-judge himself, praises the poetry of the pagan senator Symmachus exactly on the grounds of his jewelled eloquence (*diues gemmas*, *fulgeat auro*), but condemns it on the grounds of its subject. His attitude here does not seem too different from Augustine's arguments about poetic language and rhetoric, as expounded in book 4 of *De doctrina Christiana*.[52] Augustine's opinion summarizes both Prudentius and Paulinus' mind: *ornatus*, especially a varied one, can convey the aesthetically and morally beautiful based on its *utilitas* for delivering a Christian message. Augustine even shows how the Scripture itself is a source of nice variation, when, in *Doc. Chr.* 4.7.17, he writes that the language of the book of Amos *decentissime uariantur*: if variation is validated by God Himself, who inspired the writer of Scripture to use it, why should not the 4th century poet make use of it?

Prudentius has an apparently ambivalent attitude towards the specific issue of representing the divine. He goes to great lengths to make the point that God the Father is transcendent and invisible. This is the central theme of the whole first section of *Apotheosis*, his poem on the Trinity and the divinity of Christ: for example, at lines 6–8: *Passibilisne Deus? Cuius species et imago / nulli uisa umquam: nec enim conprendier illa / maiestas facilis sensuue oculisue manuue*.[53] The very same motif is repeated at lines 111–113 *Pater est, quem cernere nulli / est licitum. Pater est qui numquam uisus in orbe est / nec mundana inter radiauit lumina coram*.[54] The segment *quem cernere nulli est licitum* builds on a similar line from Paul 1 *Tm* 6.16 and combines it with Claud. *Gig.* 106–107: *Te, dea, respexit, solam quam cernere nulli / bis licuit* "(he turned to you, oh goddess, the only one who nobody can see twice"). Claudian refers to Minerva, who cannot be seen twice because whoever looks at her is immediately turned into stone by her shield.[55]

52 This argument is made at ll. 2.39–60, where pagan poetry and pagan visual arts are equally condemned as perpetrators of the pagan idols.

53 *Apoth.* 6–8: «Can God suffer? His shape and form no man has ever seen; for that majesty is not easily to be grasped by thought or eye or hand». Prudentius is referring to *John* 1.18: *Deum nemo uidit umquam*. The final lines are presumably an attack on the modalists (see Marques Gonçalves 2018, 451) as well as on the pagan anthropomorphic gods, but they also imply the challenge for Prudentius as a poet to represent appropriately a God of such kind.

54 *Apoth.* 111–113: "The Father is the one whom no one is allowed to see. The Father is the one who never was seen on earth, nor shone forth among the lights of this world (*lumina* is used ambiguously, as lights but also as eyes)".

55 Cameron 1970 and Dorfbauer 2012, 48 understand the allusion the other way around, with Claudian referring to Prudentius, based on chronological and stylistic considerations. Thanks to the advanced copy of A. Pelttari's forthcoming article, I am persuaded that Prudentius alludes to Claudian because it would have been odd for Claudian to refer to Prudentius to say that Minerva is visible, and because it is more likely that Prudentius criticizes classical mythology than vice

Prudentius' line modifies Claudian's words (*bis*) to specify that the Christian God cannot be seen even once (*numquam*), implying both that the Father is above the sensible realm and that He is greater than the traditional deities. As he expresses veiled criticism of Claudian's false gods, the poet is also implicitly criticizing the kind of poetry that relies on fictional stories about such idols – and, as part of this, is characterized by the visual variety of the gods. At last, if the intertext confirms the superiority of God to Minerva and, implicitly, the superiority of Prudentius' Christian poetry to Claudian's traditional poetry, it also makes it more paradoxical that he uses light and any other visual representation to describe the transcendent Father.[56]

Nevertheless, Prudentius also admits that God wished for man to infer His higher truths from the worldly things, even though nothing sensible will ever represent Him fully. *Ham.* 79–84 reads:

> Non conferre Deo uelut aequiperabile quidquam
> ausim, nec Domino famulum conponere signum;
> ex minimis sed grande suum uoluit Pater ipse
> coniectare homines, quibus ardua uisere non est.
> Paruorum speculo non intellecta notamus,
> et datur occultum per proxima quaerere uerum.[57]

In the first half of this passage, Prudentius defines idolatry as the act of putting God and anything created on the same level. The way in which he says it – that nothing is *aequiparabilis* to God – seems to undermine also the very process of signification, and especially figurative signification, which binds man to compare God with his sensible experience. However, the second half of this passage suggests that human beings can attempt signification (and figurative speech), because God Himself allows man to know some of the Truth via his own sensible

versa (especially in a context that already stresses in any way possible the fact that the Christian God is invisible).

56 Elsewhere he claims that both Father and Son are pre-existent to creation, and this justifies why God cannot be represented through sensible categories. For example, *Cath.* 5.1–3: *Inuentor rutili, dux bone, luminis, / qui certis uicibus tempora diuidis, / merso sole chaos ingruit horridum* and *Cath.* 9.10: *corde natus ex parentis ante mundi exordium*.

57 "I would not venture to compare anything with God as though it were on a par with Him, nor to match with the Lord a star that is his servant; but the Father himself has willed that men infer his greatness from what is but small, since they cannot see the things on high. In the mirror of the small we mark things we do not understand, and we are permitted to seek the hidden truth by means of what is at hand" (transl. Cullhed 2015, 471).

means.[58] More than anything else, the legitimacy of sensible images is supported by the fact that God revealed Himself fully in the Incarnation. The *Apotheosis* itself focuses on this topic especially from line 70, although this matter has already been anticipated at lines 18–25, where Prudentius had pointed out that God made himself physically visible in various point of human history through the second person of the Son. The poet explains that being able to know Christ means being able to know the transcendent Father, and does this by using visual terms, as to remark the legitimacy of figurative signification: for example, *Verbum conspicuum misit, missumque recepit / cum uoluit* (113–114) and *est inuisibilis donum Patris edere natum / uisibilem, per quem ualeat Pater ipse uideri* (123–124). These considerations on the sensible are consistent with his treatment of paintings, especially the Christian paintings of the martyrs exposed in the *Peristephanon*.[59] Whereas Paulinus speaks of the biblical paintings of his churches but does not describe their colours, Prudentius makes two proper ekphrases of the paintings of St Cassian and of St Hyppolitus, presumably placed next to their tombs. As he does so, he stresses their vivid and multiple colours as a positive feature which allows for a greater narrative immersion and thus for a greater understanding of their virtue.[60]

Like Paulinus, Prudentius seems to accept visual imagery based on its *chresis*. However, judging from the numerical evidence, hues do not make the cut: considering his whole corpus, there are only thirteen polychromatic clusters, and terms implying hue connected to the divine are only around 20% of all visual terms (against the 40% and 45% of Ausonius and Claudian). The lengthiest polychromatic cluster is in *Psych.* 823–887, the description of the Temple of Wisdom built in the human soul after the victory of the virtues over the vices – an allusion to the New Jerusalem in *Rev.* 21.19–20. Prudentius describes the multi-coloured gems

58 Elsewhere, he says that men are the children of God, and, exactly on the grounds that man's rational soul is made by God in the image of God, Augustine had justified the human ability to recognize and speak about God. See *Pe.* 2.205–210 about human beings as *alumni luminis* whose body is weak, but whose spirit is strong in God (see also *Cath.* 3.96–100).

59 Prudentius does not seem contrary to pagan paintings, either, provided that they are treated as mere pieces of art. In *Pe.* 2.473–484, as the martyr Laurence prophesizes of a time when pagan rites will be forbidden, he says *tunc pura ab omni sanguine / tandem nitebunt marmora, / stabunt et aera innoxia, / quae nunc habentur idola*. These lines are not a proper defence of pagan art, but they pinpoint the problem of pagan statues in their use rather than in their mere existence. In *C. Symm.* 1.503–504, too, Prudentius concedes that pagans may keep their statues as a form of art, if they give up their cults and sacrifices.

60 *Pe.* 9.9–10: *erexi ad caelum faciem, stetit obuia contra / fucis colorum picta imago martyris* and *Pe.* 11.123–124: *exemplar sceleris paries habet inlitus, in quo / multicolor fucus digerit omne nefas.*

of this temple, but, even so, he makes sure to stress their shared brightness and brilliance and the fact that they shine from a single and same source of light.[61]

To conclude, the evidence gathered in this section shows that all the three authors examined acknowledge the danger of visual variety to represent the divine figure. The low number of terms expressing hue in all of them testifies to this difficulty and contrasts with the polychromatic ekphrases characterizing the traditional gods. Such circumspection seems even stronger if we combine the sheer data with their complex attitude towards stylistic variety (and visual variety as part of it) and towards the sensible as a representation of God. This does not mean that they refrain from inserting visual imagery in their poetry, as demonstrated by the numerous terms for light and fire, or that they condemn the fact of representing the spiritual realm tout court: on the contrary, the problem seems to lie in how visual imagery for the divine is treated and chosen. The answer to the first question – how it is treated – is allegorically. Especially in Prudentius, we have seen that images from the Scripture seem to authorize the making of other images, moulded on the Scriptural ones, which have God as their referent. The strongest biblical argument in this sense is the Incarnation.[62] The answer to the second question seems to be choosing light over hues. Hues do not seem very appropriate to the aim of representing God allegorically, possibly because their natural multiplicity and fragmentary nature prevents them from describing accurately a God that is stressed to be one, absolute and of one substance in all its three persons.

3 Variations in Brightness

Paulinus and Prudentius favour light and fire terminology over hues: light and shining are 57,5% of the total visual terms associated to God in Paulinus and 60% in Prudentius (the terms considered include nouns *lux*, *lumen*, *splendor* and verbs

61 Pelttari 2019a offers a helpful overview of the possible allegorical interpretations of the gems. The gemstones of the New Jerusalem in *Revelation* allude to Aaron's breastplate in *Exod.* 28.17–20, and the latter have been interpreted in different ways by different authors: according to Ambrose, they may be the properties of the divine essence (*De fide* 2 *Prol.* 4), for Jerome, they correspond to the four virtues or the four Gospels (*Epist.* 64.18–21). See Pelttari 2019a, 208–209.

62 Gosserez 2001, 19–21, gives a helpful account of the use of metaphors in early Christian writers and of the Augustinian concept that creation is a sign of the creator. Conybeare 2000, 105–106 shows, that, paradoxically, for Paulinus the natural use of language is figurative. Therefore, visual representations are legitimate and useful, if the reader keeps in mind their allegorical meaning.

coruscans, *splendeo*, *fulgeo*, *niteo*, *mico*); as for fire, the percentages are 25% in Paulinus and 21% in Prudentius (with nouns like *ignis*, *flamma*, *fax* and verbs like *uro*, *ardo*, *incendo*). These visual sensations closely recall he representations of God in the Scriptures. In both the Old and the New Testament, there are many examples of God associated with light regarding all the three persons: for example, the comparison between the light of the sun and moon and the greater eternal light of God in *Is.* 60.19–20; the face of God as a light shining on the believer in *Psal.* 4.7: *signatum est super nos lumen uultus tui Domine*; the first lines of *John* 1, and again John 8.12, which define Christ as a true light that enlightens all; *John* 1.5: *Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae*. As for the images of God as fire, we must look especially at the Old Testament: the burning bush in *Exod.* 3.2 which appears as a burning flame but does not consume, the column of fire that guides the Hebrew people out of Egypt in *Exod.* 13.21–22, and other images of God's epiphany through fire in *Exod.* 19.18 or compared through a burning fire in 24.17. In the New Testament, we also have the famous image of the Holy Spirit as a flame on the heads of the Apostles at Pentecost in *John* 20.22. Paulinus and Prudentius have other visual terms implying hue, and many of them have a high degree of brightness and brilliance: *rutilus* or *purpureus* (4,5% Paulinus and 3,5% Prudentius), which have a strong component of brightness especially in poetic contexts, bright white (3,5% Paulinus and 6% Prudentius) and gold (2,5% Paulinus and 5% Prudentius).[63] Looking at this analysis, we expect that the effects of visual *uarietas* enacted by these poets will play on either different kinds of light or on different hues which still share a strong trait of brightness.

A recent book by D. Iozzia, which has traced a similar trend in the Cappadocian Fathers, has argued that the concentration on light and fire effects in these texts combines the Scriptural tradition about God with the Neo-Platonic, and especially Plotinian, aesthetics. Since Paulinus seems to be familiar with Platonism and Prudentius often alludes to Ambrose, whose Neo-Platonic influences have also been argued, it makes sense to think that these authors, too, would participate in this kind of aesthetics. In *Enn.* 1.6, Plotinus argues against theories that

63 A summary of the visual effects connected with the Christian God in the biblical-patristic traditions and their meanings is in Janes 1998, 72–83. Whiteness is associated with God and the angels especially in *Revelation*: for example, the white hair on the Godhead, or the figure dressed in white at the beginning of Revelation 1, which Jerome interprets as a symbol of goodness in *Tract. in Marci Evangeli* 9.1–7. See Janes 1998, 72–73. For *rutilus* and *purpureus*, see respectively Gell. 2.26.9; André 1949, 85–87; Garcea 2003, 183; Oniga 2007, 275 and TLL s.v. *purpureus*; André 1949, 90–102; Bradley 2009, 189–196; Edgeworth 1979. Both Gosserez 2001 and Dominic Janes intend fire, *purpura* and *rutilus* as closely related to light, and indeed treat them in sections dedicated to the effects of brilliance and brightness. Clark 2007, 103, too, specifies how *rutilus* and *purpureus* are two terms heavily connected with brightness.

identify beauty with harmonious composition and highlights instead the higher aesthetic value of uncompounded sensations. Light is the most beautiful among them, because it is the simplest, the most undivided and the one visual sensation that originates all the others; thus, it participates the most in the "oneness" of the One and is the closest physical thing to a Form. Porphyry, too, expresses a similar evaluation of light.[64] Traditionally, fire is closely connected to light, although in different ways depending on the philosophical current that we consider.[65] Plotinus talks about a continuum of greater-to-lesser fires, from the celestial fire of the stars to the earthly one. He says that the fire of the stars is more like how we perceive light, because it does not burn and is higher, while the fire of the sublunary sphere burns and is lower (*Enn.* 2.1.7.43–49). He also says that celestial fire makes colours (including brilliancy). In his *Commentary on the Timaeus*, Proclus says that fire is the pre-condition for vision, and that nothing can be seen in separation from fire, so, fire and light seem to be synonyms (*In Tim.* 2.8.20–27). Like Plotinus, he also says that light is present in the physical world in many aspects and with greater or lesser purity, from celestial to earthly (*Parm.* 6.1044). Drawing on the elemental theory of Aristotle (where fire is the first element, the foundational one and the one closest to the divine) and on these Neo-Platonic views, the Cappadocian Fathers, too, stress that light is fire: Gregory of Nyssa explains the *fiat lux* of *Gen* 1 as the elemental particle fire being liberated from the other particles which obscure it and thus emitting the radiance implied by its very nature; Basil of Caesarea says that the primordial fire of *Gen* 1 is «the most pure and unmixed and immaterial light» (*Hex.* 6.2); and both use fire and light interchangeably for the celestial bodies.[66] For the Cappadocian Fathers, too, there is an ontological hierarchy of light-fires: they argue that the fire created on day one is the purest and ontologically highest, and is invisible to the human eye; on day four, this fire becomes visible as light-brightness because God creates physical vessels for its light, the celestial bodies. From Gregory of Nyssa we also learn that each celestial body is made of a particular subspecies of fire: the more homogeneous the composition, the greater the concentration of fire particles in it, the greater the luminosity of the body; earthly fire is the least homogeneous, and colours are a combination of fire particles distributed in the material means. The fact that light has priority over all other visual sensations is stressed also by Augustine,

64 Iozzia 2016, 63–64.

65 See the overlap between light and fire in the Platonic corpus, especially in the *Timaeus* (39b4–5, 45e1–2, 45b5, 45c3, 58c6–7 as seen in Katsos 2023).

66 Katsos 2023 on this topic. Gregory of Nyssa further distinguishes a luminous substance called fire, its power of illumination (radiant light), and its illuminating effect ("ambient light"), theorizing, like the Stoics, that radiant light is a physical emanation of fire.

who calls light *regina colorum* in *Conf.* 10.34.51 to stress the fact that light generates and makes visible all the various colours of the world.[67]

Here, we start understanding why light is a particularly appropriate sign of God: not only because God Himself wished to be represented as light in Scripture, but also because its physics lends itself to theologically accurate allegories. Light is undivided as God is absolute, light is original, the "queen of all colours", as God is the pre-existing and original cause of the universe.[68] Fire is similar to light in its allegorical meanings, because it is what emits light.

The use of light as a figure of God finds an important source of validation in the Creed-related formulae after Nicaea. The formulae are several and with variations, but almost all contain the Nicene segment *de lumine lumen* or *lumen ex lumine*, and this is also the only visual sensations included.[69] The expression is a theologically accurate allegory of the relationship between the Father and the Son, and is aimed against those heterodoxies that, like Arianism, may question the nature of the second person: the polyptoton *de lumine lumen* suggests that the Son is not equal to the Father, because he is generated from him (*de*), but He is consubstantial and thus divine. As Gosserez has noticed about Prudentius, it would not be unwise to say that Ausonius, Paulinus and Prudentius use this imagery as the starting point of their divine representations.[70] All of them, indeed, include the expression *de lumine lumen* in their poems. We have seen it in Auson. *Ephem.* 3.82: *filius ex uero uerus, de lumine lumen*. In Paulinus, this expression appears in *Carm.* 21.695–697: *ipse tuus te / spiritus inspirat dici, quo lumine lumen /et patris et nati par cernimus*, where *lumen* allegorizes all three persons of the Trinity. In Prudentius, finally, we see it in *Apoth.* 277: *Totus et ex toto deus est, de lumine lumen.*

Paulinus and Prudentius reinterpret this kind of light imagery into long descriptions focussed on brightness, often found in cumulative sequences.

---

67 Among the corporeal materials (more corporeal than colours), gold is considered the most beautiful exactly because it is the most light–like. Both Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa regard gold as the most beautiful metal because it participates in light the most and is the least corruptible, and this makes it particularly suitable for representing the perfection and incorruptibility of the divine fire. See Plot. *Enn.* 1.6.2 and 13–25 and Iozzia 2016, 59–65; Janes 1998, 144–147.

68 See the brief but convincing considerations about the use of colours and light in Conybeare 2000, 92–109. About Prudentius, Gosserez 2001 is an extensive study on his use of light imagery.

69 In his imponent collection of Creeds, Kinzig has highlighted that Creed formulae and related texts started spreading in the West from 358 AD, when Ausonius was a middle-aged man and well before Paulinus and Prudentius' adulthood, so, there is no reason to doubt that they would have been exposed to them. Kinzig 2017, esp. voll. I and II.

70 Gosserez 2001, 27–29.

Considering Paulinus' poems, we could look at *Carm.* 19.219–230 (Dolveck *Natalicium* XI):[71]

Ergo ubi Nolanis Felix, ut stella tenebris,
Fulsit ab ore Dei ueniens, uerbumque medendi
Ore gerens tamquam uenturo **sole** serenus
In matutino laetum **iubar exserit** ortu
Phosphorus, occiduisque nouus **praefulget** in astris
Nuncius instantis cessura nocte diei.
Sic iam Euangelio totum **radiante** per orbem,
Et propiante Deo cunctis mox iudice terris
Aduentus uexilla sui praetendit ubique,
Perque suos Christus sua signa **coruscat** amicos.
Ex quibus hac uoluit sibi **praelucere** sub ora
Felicem [...][72]

This passage contains several terms of light in synonymic combination: *fulsit* ("to shine") related to Felix; *sole*, *iubar* ("ray"), *Phosphorus* (the equivalent of Lucifer, "light–bringer"), *praefulget* ("to shine above/outshine") for Lucifer, star of the dawn; *radiante* («to irradiate») for the Gospel; *coruscat* ("to flash") and *praelucere* ("to shine before/above") for Christ. Overall, this cluster gives an effect of visual variety based on the use of different kinds and intensities of bright objects.

Besides enacting a nice visual effect, this light imagery seems to be chosen accurately, to convey theological meanings while re-elaborating traditional motifs. Indeed, *fulgeo*, *sol*, *iubar*, *Phosphorus*, *praefulgeo*, *radians* are typical of the description of the Sun and the emperor in panegyrical poetry, but, in 4th century Christian poetry, they become typical ways to express the relationship between the persons of the Trinity or between God and creation or mankind.[73] In Ambrose's *Hym.* 2.1, for example, Christ is described as the *splendor* ("brightness or bril-

71 For the meaning of light according to Paulinus, see De Nie 2005, 271–272 and 278–279.

72 "So Felix shone in the darkness of Nola like a star proceeding from the mouth of God, bearing on his lips the healing word; just as the light-bringer, bright with the approaching sun, thrusts up glad radiance at its morning rising, its new appearance outshining the setting stars, and announces the rapid approach of the day and the imminent retirement of night. It is the same with the Gospel, which now shines through the whole world as God draws near to pass imminent judgement on all lands, and Christ everywhere brandishes the banner of his arrival, giving his flashing signals through the agency of his friends. From these friends he chose Felix to shine before in this region" (transl. Walsh 1975).

73 Just to make an example, Hor. *Carm.* 4.5 is filled with solar and light imagery of this kind in relation to Augustus, the bringer of new light as in of a new period of prosperity on Rome; for solar imagery related to consuls and/or the emperor in the 4th century, see, for example, Claud. *O&P* 1–7; *4 Hon.* 170–202; *2 Stil.* 274–277.

liance") of the Father's *lux*. In *De fide* 1.13.79, Ambrose explains: as brightness is the natural property of light and light cannot exist without it, so the Son is indivisible from and co-eternal to the Father; as brightness is the visible quality light, so the Son is the visible form of the Father who, by being visible, mediates between realms just like a sunray mediates between sky and earth.[74] Augustine, too, uses the same metaphor of radiant brilliance to explain the Son's relationship to the Father, for instance in *Trin.* 4.19–22, where he explains the Father as a source of light, and the sunray as the Son, who is originated by the Father just like brightness is originated by light.

By transferring the Christological imagery of irradiation to St Felix, Paulinus' text suggests that Felix is a figure of Christ, because, like Christ, he mediates between the divine and the human realm in announcing the Truth of God. Indeed, the fact that Felix is a type of Christ is revealed in the final lines, where the shining of Felix (*fulgo*) and of Lucifer (*praefulgo*) find an almost exact correspondence in *corusco* and *praeluceo* related to Christ – expressing Christ's role as the ultimate guide to Salvation.[75] The fact that the imagery of St Felix is paralleled to the morning star, which announces the daylight in the physical world, and the Gospel irradiating across the world suggests that all of them are signs of God at different levels of the creation.

There are many other examples of Paulinus' use of the image of irradiation in relation to the other persons of the Trinity. In the prayer at the end of *Carm.* 24 (Dolveck *Ad Cytherium*), at line 936: (*Deus*) *fulgore perfundat suo*, it is the Father who relates to shining and radiation: the Father is shown as the source of light who outpours his own light on man (through Christ and the Holy Spirit). This pic-

74 The biblical subtexts of this passage are *Heb* 1.3, where Paul writes that the Son is the reflection of God's and the perfect expression of his being, and *Wis* 7.25–26 on Wisdom as the pure emanation of God's glory. Ambrose says this even more clearly in *De fide* 4.9.109, again referencing *Heb* 1.3.

75 In *Carm.* 10.48–50, Paulinus displays a similar combination of light effects related to Christ: *Hic ueritatis lumen est, uitae uia, / uis, mens, manus, uirtus Patris, / Sol aequitatis, fons bonorum, flos Dei. Sol aequitatis* works as a visual and allegoric variation of *lumen Veritatis* and symbolizes the fact that Christ manifests God's justice and his promise of salvation for the holy man. The identification of the Son with the Sun or with the celestial bodies is a *topos* of Christian poetry and is likely influenced here by Ambrose's hymns. The allegory is particularly fitting: for the early-Christian, the sun is a sign of God in the physical world, and reproduces his unity, his power and his life-giving nature. In Prudentius, solar imagery as an allegory of redemption is very relevant in the collection *Cathemerinon*. The concept is also very close to the theories of irradiation from the One to the lower levels of reality in Neoplatonist thinkers, and the terminology related to brightness is closely reminiscent of Ausonius' descriptions of the astrological phenomena and their effects on the world in his *Eclogues*.

ture allegorizes his grant for Salvation, the access into communion with him in an eternal, perfect life. There is also a similar picture of irradiation for the Holy Spirit in *Carm.* 27.494–495 (Dolveck *Natalicium* IX): *illustrat quia Sanctus Spiritus orbem, / cumque coaeterno regnat Patre Filius heres; / inde propagato pia gratia lumine ueri / multiplicat populis aeternae semina uitae.*[76] The Holy Spirit is designated as *lumen*, the same term for the Father and the Son, as a way of remarking the consubstantiality of the Holy Spirit to the other persons. Like the person of the Son, the Holy Spirit "enlightens" the human being with divine Truth, so radiant light is appropriate.

As for fire imagery, we can observe an example in *Carm.* 26.330–335 (Dolveck *Natalicium* VIII), an extract from a long passage which describes Saint Felix completing an exorcism:

330 Agminis **igniferi**, Felix, **flammamque** nocentem
Opprimit **igne** dei: **tenebrarum** uincitur **ignis**
Luminis igne pio; daemon fugit et deus intrat,
Et fit homo bene uersa domus, felicior aula,
[...]
335 **Candidus** et medicans **ignis** deus [...][77]

Lines 330–332 focus on synonyms of fire (*igniferus*, *flamma* at line 330, repeated *ignis* at 331–332), whereas lines 333–335 vary between *ignis*, the light term *lumen* and bright white *candidus*, both used as descriptors of *ignis*. Since light is a property of fire and *candidus* emphasizes brightness, this is a variation with a high degree of visual uniformity. Following this variation, we see a contrast on the brightness spectrum in the chiastic sequence *flammamque nocentem* [...] *igne dei* and *tenebrarum ignis* [...] *luminis igne pio*.

Yet again, the visual effects of contrast and variation explain the theological meaning of the passage.

First, we should notice that Paulinus associates God to a fire described as *lumen* and as *candidus* (lines 333 and 335), that is, a fire which could be identified with light and with a strong component of brightness. *Candidus ignis* is particularly tell-

76 "(All men acknowledge the one God) because the Holy Spirit is illuminating the world, the Son is ruling as heir with His co–eternal Father. Hence the diffusion of Truth's light allows sanctifying grace to multiply among men the seeds of eternal life" (transl. Walsh 1975).

77 "The fiery Felix soars and takes vengeance on the fire-brandishing band, and quenches their injurious flame by God's fire. The fire of darkness is vanquished by the holy fire of light. The devil flees, and God makes His entrance. The person becomes a dwelling happily transformed, a happier abode (which denies entrance to any foul tenant because God is its owner.) God is a bright and healing fire" (transl. Walsh 1975).

ing. As "bright white", *candidus* recalls the colour of the sunray, reinforcing the idea, expressed by *lumen*, that God's fire is visually close to light.[78] This association suggests both the fact that God is well above creation and the fact that he gives life. Given the context of the exorcism and the conflict between God and the evil demons, bright white may also recall the idea of (moral) purity traditionally tied to this colour term.[79] However, *candidus* may also be intended as "incandescent", thus recalling the burning and destructive nature of God's allegorical fire. Since the context of use is the destruction of the evil spirits inside the soul of the possessed, this second interpretation is entirely justified. The caustic property of God's fire distinguishes Paulinus' outlook from a Neoplatonic one, inserting him fully in the Christian exegetical tradition about God's fire: especially the Alexandrian exegetes accept that the divine fire is both vivifying and caustic heat, and explain that this is a symbol of God's power of purification which ties together destruction and re-creation.[80]

Opposite to God's bright-white and incandescent fire is the fire of darkness associated to the demons. The fact that the demons' fire is described as a fire "of the obscurity" and not as a "dark fire" does not make it possible to pinpoint which kind of image Paulinus is aiming for – if a black kind of fire, a dark fume, or some fire born from darkness – neither this kind of precision seems required by the context. Rather, the contrast between the demonic *tenebrae* and God's *candor* aims to draw our attention to the fact that evil and sin (and those who are

78 *Candidus* is traditionally the colour of the sunray in ancient physics: Katsos recalls Democritus, the *Timaeus* (67d2–e6 and 56e7–57b7, 58b7 explain how the bright brilliant light of the luminous source becomes bright white in the ray), the Aristotelian corpus, Marcus Aurelius *Med.* 8.57, and others. We also find it in the Gospels, for example Matt. 17.2; Mark 9.3; Luke 9.29. See Katsos 2023, 187–188.

79 For the symbolism of bright white (as purity and benevolence) in Greek rituals and literature, see Lloyd 1966 and Grand-Clément 2020, 234–241. For a survey of the symbolic meaning of *candidus* in Latin literature, see the still valuable André 1949. A few examples of *candidus* as moral purity: Hor. *Epod.* 11.11: *candidum pauperis ingenium* and *Sat.* 1.5.41: *Plotius Varius Vergilius animae, qualis neque candidiores terra tulit*; Scrib. Larg. *Praef.* 5.26: *candidissimo animo et erga me beneuolentissimo*; Auson. 10.5.5–6: *sed non atra animo, qui clarior esset olore et non calcata qui niue candidior*; Ambr. *C. Aux.* 21: *animae fidem candidam et puram*; Hier. *Epist.* 125.7: *sordidae uestes candidae mentis iudicia sint*.

80 Origen quotes passages such as *Deut.* 4.24 and 9.3, *Heb.* 12.29: "our God is a consuming fire" to justify that the fire through which God manifests himself burns and consumes; Philo of Alexandria argues that all fire consumes by nature and, like Origen, comments on these passages saying that God is consuming fire; Ambrose comments on celestial fire as burning substance (*Hex.* 2.3.13–14). Prudentius describes the destruction by fire in the Apocalypse in *Pe.* 6.157–159, where the poet mentions the fire that will destroy the world (and more specifically all that is evil in the world) when Christ will come for the Final Judgement, and he also ties what happens in the Apocalypse to the experience of the single human being in *Pe.* 14.46–49.

subdued to sin) are in a condition of privation of or distance from God, just like darkness is privation of light.[81] Of course, the simple fact that Paulinus describes demons emitting a fire of their own is puzzling, if compared with Prudentius' accounts of the fire of Hell: for Prudentius, hellish fire is emanated by God and is aimed at destroying demons, rather than being their very property.[82] Here, Paulinus may be merging the imagery of fire traditionally tied to the Tartarus and the Furies and the cognitive metaphor of destructive passion/sin, burning fire.[83]

The imagery used by Prudentius is consistent with the Paulinian one. In parallel with how I have presented the use of light in Paulinus, I will start with a passage about light, *Pe.* 10.318–320:

> Lux ipse uera, ueri et auctor Luminis
> Cum lumen esset, lumen effudit suum:
> Ex luce fulgor natus, hic est Filius.[84]

81 Augustine talks about evil as privation of God at length, especially as he attempts to refute the Manichean solution to the problem of evil. Hauerwas 2006, 35–52. Prudentius, too, connects sin to darkness or to blindness – in any case, inability to see. In *Cath.* 2.1–16, the darkness of the night is associated with the sinful nature of the human heart, made clear by the coming of Christ; in *Apoth.* 125–127 he speaks of blindness and darkness of the heart (*nec solis sanctorum oculis, sed lumine cassis / caecorum, caecos loquor, atra socordia quorum / corde tenebroso uerum perpendere nescit*; in *C. Symm.* 1.291–292 talks about pagans as *caligantes animas et luce carentes* who waste their lives in temples of Jupiter ad Augustus instead of "seeing the light" of Christ and believing, (later repeated at 377–380 and 576–577).

82 In Prudentius, *Pe.* 5.188–196, God threatens Satan by prophesising that God Himself will create a fiery Hell for the perpetual destruction of the snake (Satan), and then compares this absolute destruction by fire to what He has already done on earth with the annihilation of Sodom and Gomorrah (*perennis funus*): *flagrabis ipse hoc (ignis) iustius* […] *linguam perurens fulmine*. *Iustius* (in comparison with the physical fire through which Satan torments the martyrs) shows that we are speaking of divine justice.

83 For the fire of Hell as the traditional Tartarus, cf. Prud. *Psych.* 94: *uada flammea* […] *uada nigra* in a passage recalling the Phlegethon and the Styx. The association between passion and fire is a traditional one. In poetry, we find in Catullus (62.23, 64.197) and in Lucretius (3.663), and is established an epic motif by Virgil and Statius (it is sufficient to think about the fire terminology used to describe Dido's passion bringing her to death). We find it often in Claudian (e.g. throughout *Ruf.* 1.25, 100, 181–182, 221–222 et al. to describe the greed of Rufinus and of his divine patron Megaera); we also see it in Prudentius associated with wrath and greed, besides lustful love. For instance: *Ham.* 186–189, where he uses fire to describe the envy consuming Satan and bringing him to rebellion. Mirroring Satan, the human feelings of envy and wrath (*ira* or *auaritia*) that constitute man's sin are also expressed through the same cognitive metaphor of fire; in *Pe.* 2.249–252 fire and "burning" as desire for honours (*igne uenarum*), so, pride; 304 *ignis secundi* as a metonymy of the widow's illicit desire for a new husband, so, lust.

84 "He, who is himself the true light and the author of true light, being light, shed forth his light, and this brightness born of light is the Son" (transl. Thomson 1953).

This passage expresses the connection between God the Father and God the Son through a series of chiasms (*lux uera – auctor luminis*), parallelisms (*lumen esset – lumen effudit*) and synonymic variations (*luce – fulgor*) centred on light. The accumulation of visual images here tries to exhaust the possible combinations between terms for light so that the consubstantiality between Father and Son is expressed in the most precise way possible. The Father is called interchangeably *lux* (318, 320) and *lumen* (318, 319); the Son is called *lumen* at line 319 and later *fulgor*, which is a synonym of *lux* but with reference to radiant light. As before, the light terminology suggests that the generation of the Son from the Father is like an outpouring, an irradiation which produces substance from the same substance. As *fulgor*, that is "brilliance", Christ is also established as the visible mediator between God and human being. Indeed, this very term, or synonyms of it, are used elsewhere to show that Christ is God's Revelation: *Cath.* 5.161; *Pe.* 10.468, *Christus paternae gloriae splendor Deus*, which alludes to Ambr. *Hymn.* 2.1, *splendor paternae gloriae* explained above, and *Pe.* 10.322–323, *unusque ab uno lumine splendor satus / pleno refulsit claritatis numine*, where the concept of radiant brightness is particularly enhanced by the synonymic variation of *splendor*, *refulgo* and *claritas*.

In Prudentius, as in Paulinus, God is conceived as a fire that strongly participates in the brightness of light. The definition of God in *Apoth.* 72, for example, is enclosed within the two visual sensations of light and fire, which work almost as synonyms: *lumen imago Dei, uerbum Deus et Deus ignis*. The author likes to use fire terminology also in relation to the types of the Incarnation of Christ: a good example is God's theophany to Moses in *Cath.* 5.29–32, *sed quis non rapidi luminis arduam | manantemque Deo cernat originem? / Moses nempe Deum spinifero in rubo / uidit conspicuo lumine flammeum.*[85] I will conclude this list with one final passage, another association of both light and fire to God from *Apotheosis*, that well synthesises the visual effects enacted by Prudentius:

> Totus ex toto Deus est, de lumine lumen.
> Quando autem lumen sine lumine? Quando refulgens
> lux fulgore caret? Quando est ut proditus ignis
> ignem diminuat quando pater et deus et lux
> Non lucis Deus et Pater est? [...]

85 "But who would not discern that the swift light has its source on high and flows from God? Moses in truth saw God in a prickly bush in the form of flame with brilliant light" (transl. Thomson 1949). Another example is *Apoth.* 55–57: *sed tamen et sentam uisa est excita cremare / flamma rubum: Deus in spinis uolitabat acutis / uulnificasque comas innoxius ignis agebat*. See Clark 2007, 105–114, on the images of fire as a manifestation of God and its heavenly origin throughout *Cathemerinon* 5; for fire as a type of Christ's Incarnation, Gosserez 2001, 145–156.

As in *Pe.* 10.318–320, we encounter polyptotons (*de lumine lumen*, *lumen sine lumine*, *ignis – ignem*, *lux – lucis*) and synonymic sequences (here *refulgens – lux – fulgore*), but here we also see the visual variety of different aspects and degrees of light, reached through the concatenation of terms of light, shining and fire. De *lumine lumen* quotes the Nicene Creed with the meanings of consubstantiality and ontological priority of the Father explained above; *lumen sine lumine* repeats the same idea of consubstantiality but through a negative, paradoxical example (a luminous source cannot but produce light, just like the divine Father cannot but produce a divine Son). *Ignem ignis* is used in the same way as *de lumine lumen*, with the genitive *ignis* explaining that the Son is generated from the Father with syntactical accuracy, and, in the following line, *lux lucis* repeats exactly the same pattern and meaning.[86] *Ignis* is an allegory of the vivifying and pure divine substance.[87] Finally, *refulgens fulgore* points out with greater precision the relationship between Father and Son in the ways seen above. *Refulgere* refers to the power of a body to emit light and be visible, so it applies to a light source; *fulgor* is literally the "shining" of light, that is both the action of the light source, emission of light, and the result of this action, visible light: allegorically, the former is the Father and the latter the Son (the use of *fulgor* for the Son is comparable with *Pe.* 2.414 and *Cath.* 5.161, where Christ is *splendor, uirtus Patris*; and *Pe.* 10.320–323, and 468 where this is used as an epiphanic word, the manifestation of the power of God, and also to *Apoth.* 23–24 Christ *micans de padre*). Prudentius is making the point that the light source, the nature of which is shining, can never exist without shining, just like the Father cannot exist in separation from the Son and vice versa.

4 Conclusions

This paper has tried to demonstrate that the strong appreciation for visual variety which characterizes late antique poetry poses a few difficulties for authors that, like Prudentius and Paulinus, wish to write about the Christian God: the main challenges are posed by the intrinsic dangers of aesthetic appreciation, which may become idolatry if not directed to the right referent (God), and by the fact of

86 See also *Pe.* 2.393–394: *sic ignis aeternus Deus, / nam Christus ignis uerus*.

87 A few instances of divine fire as a gentler fire or as vivifying substance: *Cath.* 10.1 where he invokes the Father as *ignee fons animarum*, or in *Apoth.* 566, where he talks about the Father as the *tener ignis*, a gentle warmth, from which springs forth the Son.

describing a transcendent God, triune and made of one substance, with the abundance and variety of colours that the jewelled style values.

To mediate between the two necessities of appealing to their audience and of being theologically accurate, Paulinus and Prudentius, and Ausonius before them, select the visual sensations more closely related to the biblical imagery, and which are more appropriate to describe God: not hues and polychromatic sequences, but light, fire and a few terms with a great degree of brightness, organised in clusters intensifying light or varied in their degree of brightness. The formal and visual principle of *uariatio* is still present, but its realizations have been re–interpreted towards uniformity in brightness as one and uniform is the Christian God.

Bibliography

André 1949: Jacques André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris.

Baran 1983: Neculai Baran, *Les caractéristiques essentielles du vocabulaire chromatique latin*, in: «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 2, 29, 321–411.

Bassi/Wharton: Karen Bassi and David Wharton, *Literature and the Performing Arts*, in: David Wharton (ed.), *A Cultural History of Color in Antiquity*, London–New York, 119–134.

Berlin/Kay 1969: Brent Berlin and Paul Kay, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, Berkeley.

Bersani 2022: Beatrice Bersani, *Disturbing Flowers: The Three-Dimensional Colours of Claud.* Rapt. Pros. *2.90–132*, in: «Classica et Mediaevalia» 71, 1–21.

Bradley 2009: Mark Bradley, *Colour and Meaning in Ancient Rome*, Cambridge.

Busatta 2014: Sandra Busatta, *La Percezione del Colore e il significato della Lucentezza presso popolazioni arcaiche antiche e i suoi riflessi linguistici*, in: «Antrocom» 10, 2, 249–305.

Cameron 1970: Alan Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford.

Charlet 1988: Jean L. Charlet, *Aesthetic Trends in Late Latin Poetry (325–410)*, in: «Philologus» 132, 1, 74–85.

Clarke 2007: Jacqueline Clarke, *Technological Innovation and Poetical Exegesis: The Glass Lamp in Prudentius'* Cathemerinon *5*, in: Willemien Otten and Karla Pollmann (eds.), *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity*, Leiden, 99–114.

Clark 2017: Gillian Clark, *In Praise of the Wax Candle. Augustine the Poet and Late Latin Literature*, in: Jaś Elsner and Jesús Hernández Lobato (eds.), *The Poetics of Late Latin Literature*, Oxford, 424–446.

Coombe 2017: Clare Coombe, *Colourful Language in Claudian's* de Raptu Proserpinae, in: «Habis» 48, 241–260.

Coombe 2018: Clare Coombe, *Claudian the Poet*, Cambridge.

De Nie 2005: Giselle De Nie, *Paulinus of Nola and the Image Within the Image*, in: Mariëlle Hageman and Marco Mostert (eds.), *Reading Images and Texts: Medieval Images and Texts as Forms of Communication. Papers from the Third Utrecht Symposium on Medieval Literacy, Utrecht, 7–9 December 2000*, Turnhout, 261–289.

Dolveck 2015: Franza Dolveck, *Paulini Nolani Carmina cura et studio Franz Dolveck*, Turnhout.

Dorfbauer 2012: Lukas J. Dorfbauer, *Claudian und Prudentius: Verbale Parallelen und Datierungsfragen*, in: «Hermes» 140, 1, 45–70.
Edgeworth 1978: Robert J. Edgeworth,*What Color Is Ferrugineus?*, in: «Glotta» 56, 297–305.
Edgeworth 1979: Robert J. Edgeworth, *Does* Purpureus *Mean 'Bright'?*, in: «Glotta» 57, 281–291.
Edgeworth 1985: Robert J. Edgeworth, Luteus: *Pink or Yellow?*, in: «Glotta» 63, 212–220.
Edgeworth 1992: Robert J. Edgeworth, *The Colours of the Aeneid*, New York.
Elsner 1998: Jaś Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph: The Art of the Roman Empire AD 100–450*, Oxford.
Evenepoel 2016: Willy Evenepoel, *Studies in the Christian Latin Poetry of Late Antiquity*, Leuven.
Filosini 2008: Stefania Filosini, *Paolino di Nola, Carmi 10 e 11. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma.
Finney 1994:Paul C. Finney, *The Invisible God: The Earliest Christians on Art*, New York.
Fitzgerald 2016: William Fitzgerald, *Variety: The Life of a Roman Concept*, Chicago–London.
Fontaine 1977: Jacques Fontaine, *Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IVe siècle. Ausone, Ambroise, Ammien*, in: Manfred Fuhrmann (ed.), *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Geneva, 425–482.
Fontaine 1981: Jacques Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe au VIe siècle. Études augustiniennes*, Paris.
Formisano 2007: Marco Formisano, *Towards an Aesthetic Paradigm of Late Antiquity*, in: «Antiquité Tardive» 15, 277–284.
Fruchtman 2014: Diane Fruchtman, *Modeling a Martyrial Worldview: Prudentius' Pedagogical Ekphrasis and Christianization*, in: «Journal of Late Antiquity» 7, 1, 131–158.
Garcea 2003: Alessandro Garcea, *Gellio, il bilinguismo greco–latino e i nomi dei colori*, in: Renato Oniga (ed.), *Il plurilinguismo nella tradizione letteraria latina*, Roma,173–198.
Gladstone 1858: William E. Gladstone, *Studies on Homer and the Homeric Age*, Oxford.
Gnilka 1984: Christian Gnilka, *Der Begriff des "rechten Gebrauchs". Chrêsis, Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, vol. 1, Basel.
Goldman 2013: Rachel Goldman, *Color-Terms in Social and Cultural Context in Ancient Rome*, Piscataway.
Gosserez 2001: Laurence Gosserez, *Poésie de lumière: une lecture de Prudence*, Louvain.
Grand-Clément 2020: Adeline Grand-Clément, *What Color is the Sacred*, in: Katerina Ierodiakonou (ed.), *Psychologie de la couleur dans le monde gréco-romain*, Genève.
Green 1991: Roger P. H. Green, *The Works of Ausonius*, Oxford.
Grig 2004: Lucy Grig, *Making Martyrs in Late Antiquity*, London.
Gruzelier 1993: Claire Gruzelier, *Claudian. De Raptu Proserpinae. Edited with Translation, Introduction and Commentary by Claire Gruzelier*, Oxford.
Gualandri 1968: Isabella Gualandri, *Aspetti della tecnica compositiva in Claudiano*, Milano.
Gualandri 2017: Isabella Gualandri, *Words Pregnant with Meaning. The Power of Single Words in Late Latin Literature*, in: Jaś Elsner and Jesús Hernández Lobato (eds.), *The Poetics of Late Latin Literature*, Oxford, 126–147.
Guipponi-Gineste 2010: Marie-France Guipponi-Gineste,*Claudien. Poète du monde à la cour d'Occident*, Paris.
Gunther 2019: Leon Gunther, *The Physics of Music and Color. Sound and Light*, New York.
Hardie 2019: Philip Hardie, *Pagans and Christians in Late Antique Latin Poetry*, Oakland.
Hauerwas 2006: Stanley Hauerwas, *Seeing Darkness, Hearing Silence – Augustine's Account of Evil*, in: Ruth W. Grant (ed.), *Naming Evil, Judging Evil*, Chicago, 35–52.
Hernández Lobato 2016: Jesús Hernández Lobato, *Mystic River: Ausonius'* Mosella *as an Epistemological Revelation*, in: «Ramus» 45, 231–266.

Hershkowitz 2013: Paula Hershkowitz, *Prudentius, Poetry and Hispania*, PhD dissertation.
Herzog 1975: Reinhart Herzog, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike*, München.
Iozzia 2016: Daniele Iozzia, *Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism: From Plotinus to Gregory of Nyssa*, London.
Janes 1998: Dominic Janes, *God and Gold in Late Antiquity*, Cambridge.
Jensen 2022: Robin M. Jensen, *From Idols to Icons: The Emergence of Christian Devotional Images in Late Antiquity*, Berkeley.
Katsos 2023: Isidoros C. Katsos, *The Metaphysics of Light in Hexaemeral Literature: From Philo of Alexandria to Gregory of Nyssa*, Oxford.
Kinzig 2017: Wolfram Kinzig, *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*, Oxford.
Lloyd 1966: Geoffrey E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argument in Early Greek Thought*, Cambridge.
Lyons 1997: John Lyons,*The Vocabulary of Colour with Particular Reference to Ancient Greek and Classical Latin*, in: Alexander Borg (ed.), *The Language of Colour in the Mediterranean. An Anthology on Linguistic and Ethnographic Aspects of Color Terms*, Stockholm, 38–75.
MacLaury 1992: Robert E. MacLaury, *From Brightness to Hue*, in: «Current Anthropology» 33, 137–186.
Marques Gonçalves 2018: Ana T. Marques Gonçalves, *The Notion of True Faith in the Poetic Work of Prudentius: An Analysis of the Poem Apotheosis*, in: «Heródoto» 2, 2, 446–459.
Mastrangelo 2017: Marc Mastrangelo,*The Early Christian Response to Platonist Poetics. Boethius, Prudentius, and the* Poeta Theologus, in: Jaś Elsner and Jesús Hernández Lobato (eds.), *The Poetics of Late Latin Literature*, Oxford, 391–423.
O'Hogan 2019: Cillian O'Hogan, *Thirty Years of the 'Jeweled Style'*, in: «The Journal of Roman Studies» 109, 305–314.
Oniga 2007: Renato Oniga, *La terminologia del colore in latino tra relativismo e universalismo*, in: «Aevum Antiquum» 7, 269–284.
Pelttari 2019a: Aaron Pelttari, *The Psychomachia of Prudentius: Text, Commentary, and Glossary*, Norman.
Pelttari 2019b: Aaron Pelttari, *The Reader and the Resurrection in Prudentius*, in: «The Journal of Roman Studies» 109, 205–239.
Pelttari 2021: Aaron Pelttari, *Unity and Diversity in Jacques Fontaine's Late Antiquity*, in Clifford Ando and Marco Formisano (eds.), *The New Late Antiquity: A Gallery of Intellectual Portraits. Contents and Introduction*, Heidelberg, 365–386.
Roberts 2017: Michael Roberts, *Lactantius's* Phoenix *and Late Latin* Poetics, in: Jaś Elsner and Jesús Hernández Lobato (eds.), *The Poetics of Late Latin Literature*, Oxford, 373–390.
Sassi 2003: Maria M. Sassi, *Il problema della definizione antica del colore*, in: Simone Beta and Maria M. Sassi (eds.), *I colori nel mondo antico. Esperienze linguistiche e quadri simbolici. Atti della giornata di studio Siena. 28 marzo 2001*, Fiesole, 9–23.
Smithson 2015: Hannah Smithson,*Perceptual Organization of Color*, in: Johan Wagemans (ed.), *The Oxford Handbook of Perceptual Organization*, Oxford, 437–465.
Squire 2017: Michael Squire, *Pop Art. The Optical Poems of Publilius Optatianus Porfyrius*, in: Jaś Elsner and Jesús Hernández Lobato (eds.), *The Poetics of Late Latin Literature*, Oxford, 25–99.
Strezova 2013: Anita Strezova, *Overview on Iconophile and Iconoclastic Attitudes Toward Images in Early Christianity and Late Antiquity*, in: «Journal for the Study of Religions and Ideologies» 12, 36, 228–258.

Thomson 1949: Henry J. Thomson, *Prudentius*. *Preface. Daily Round. Divinity of Christ. Origin of Sin. Fight for Mansoul. Against Symmachus 1. With an English Translation* by *H. J. Thomson*, Cambridge (MA)–London.
Thomson 1953: Henry J. Thomson, *Against Symmachus 2. Crowns of Martyrdom. Scenes From History. Epilogue. With an English Translation* by *H. J. Thomson*, Cambridge (MA)–London.
Tilley 2011: Richard J. D. Tilley, *Colour and the Optical Properties of Materials. An Exploration of the Relationship Between Light, the Optical Properties of Materials and Colour*, Chichester.
Tovée 2008: Martin J. Tovée, *An Introduction to the Visual System*. Cambridge–New York.
Trout 1999: Dennis Trout, *Paulinus of Nola: Life, Letters and Poems*, Berkeley.
Walsh 1966: Patrick G. Walsh, *Letters of St. Paulinus of Nola. Translated and Annotated by P.G. Walsh*, Westminster.
Walsh 1975: Patrick G. Walsh, *Letters of St. Paulinus of Nola*, *The Poems of St. Paulinus of Nola. Translated and Annotated by P.G. Walsh*, New York.
Ware 2012: Catherine Ware,*Claudian and the Roman Epic Tradition*, New York.
Wharton 2016: David Wharton, *Abstract and Embodied Colors in Pliny the Elder's Natural History*, in: William M. Short (ed.), *Embodiment in Latin Semantics*, Amsterdam–Philadelphia, 177–208.

Dirk Rohmann

The Vine and the Branches: Prudentius, the Circle of Symmachus, and the Survival of the Latin Classics

The time period between the late fourth and the early sixth centuries was pivotal to the survival of the Latin Classics. This is because all manuscripts preserved in medieval libraries ultimately derive from a single master copy, known as the archetype. Classicists engaged with establishing modern critical editions of a classical text have no other option than trying to reconstruct the original text of this archetype, which was itself put together at some time between the late fourth and the early sixth centuries. As far as classical texts are concerned, this archetype is by no means identical with the original autograph authorised by the ancient authors themselves. "Classical texts" here means ancient texts written by pagan authors before the third-century crisis, that is, from the period when Latin literature had its heyday. These texts were usually first written on papyrus, those papyri then copied multiple times (just like in the age of printing but without a firm typeset), and eventually transcribed from papyrus to the parchment codex, the sole carrier of literary texts through the Middle Ages.

It has long since been established that the aforementioned archetypes were not a product of chance, but rather the result of a deliberate effort by Roman senators like Quintus Aurelius Symmachus (ca. 342–after 402), Nicomachus Flavianus (ca. 334–394), and their wider circle of peers.[1] This is because many of these archetypes originally included subscriptions at the end of the classical text they contained. Some of these subscriptions mention the names of the individuals engaged with editing the classical text, and these names can be traced back to the circle of Symmachus.[2] Moreover, letters of Symmachus and the subscriptions themselves indicate that the editors and copyists intended to establish the most authentic text possible and to emend existing copies.[3] An important article by Herbert Bloch made the case that these senators (initially a group of pagans and also dissidents in opposition to the Christian emperors) safeguarded the classical literary

1 Jahn 1851, 327–372. And thanks to Catherine Nixey for language corrections.

2 Bloch 1963, 193–218; Reynolds/Wilson 1991, 42–43; Hedrick 2000; Demandt 2007, 492; Cameron 2011, 399–526. A *subscriptio* is a short note, indicating who copied or corrected the text. An example of such a subscription is *Victorianus u.c. emendabam domnis Symmachis*, found at each end of Livy's first 10 books.

3 Symm. *Ep*. 9.13 (*MGH Auct. Ant.* 6.1, p. 239). On this, see Bloch 1963, 215–216.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-014

heritage against a hostile Christian surrounding. These manuscripts were probably known to Cassiodorus (c. 485–c. 580), who was himself a member of this circle, were eventually recopied during the Carolingian Renaissance and thus made it into the modern era of the printing press.[4] Bloch's argument was based not just on the subscriptions, but also on the epigraphical and numismatic evidence, indicating that these senators intended to rescue other aspects, too, of pagan culture and generally identified themselves with their classical heritage. Symmachus himself is perhaps best known as the adversary of bishop Ambrose of Milan in the altar of Victory controversy of 384. This controversy is a showcase piece for the demise of paganism because the pagan senator Symmachus was asked for religious tolerance at a time when the prevailing mood had turned both against the old religions and against the tradition of the forefathers.

Alan Cameron has recently proposed a different view. His main argument is that the senators engaged in preserving their literary patrimony were not strongly motivated by religious reasons and many had themselves become Christians at the beginning of the fifth century. He also explained that both Christian and pagan copyists were used to adding subscriptions to their texts. He therefore concluded that exactly these codices survived into the Middle Ages because of the high social status of the names mentioned in the subscriptions and because these books were particularly valuable.[5] Egert Pöhlmann, on the other hand, is (in my view) more correct to say that the classical heritage was preserved because senators were exempt from "Christian censorship".[6] It is true enough to say that many state officials were nominal Christians by the early fifth century, but this does not mean they converted out of conviction. It is more likely that they converted because Christianity became mandatory for anyone wishing to hold public office by that period of time and they were therefore forced to convert to Christianity.[7] Elsewhere, I have argued in much greater detail that there are many reasons to think that these senators could easily see that their pagan literary heritage was indeed threatened by book-burning and Christian censorship.[8]

Symmachus' own works and those of his circle offer very little information on the question of why the members of this circle prepared new editions of the classics and whether or not they felt their literary heritage under threat from censorship. This is because Symmachus' collection of letters was likely revised and

4 Reynolds/Wilson 1991, 42–43.

5 Cameron 1977, 1–30; Cameron 1984, 42–58; and, more recently, Cameron 2011, 492–497.

6 Pöhlmann 1994, 97–98.

7 Chuvin 1990, 91–96.

8 See Rohmann 2016.

self-censored before publication.[9] Symmachus' letters were edited by his son and they contain nothing about the problematic but most interesting period of time when emperor Theodosius was at Rome, had his rival Eugenius removed and any remaining pagan opposition stifled. Symmachus' ally Nicomachus Flavianus even committed suicide because of his open support of Eugenius. Nevertheless, in one of his extant letters (from 383) Symmachus apparently complains about the expulsion of philosophers and liberal arts teachers from Rome during a grain crisis.[10] As I shall argue below, there are more allusions to the expulsion of philosophers from Rome in contemporary writings. Because the survival of the classical heritage was linked to the existence of scholars specialising in these studies, Symmachus' remark on the expulsion of philosophers is an obvious indication that he did feel the classical heritage was under threat.

The Neoplatonic philosopher Macrobius, who was himself a member of the circle of Symmachus, describes the scholarly and editorial activity of this circle in his work *Saturnalia*, which is itself an attempt to preserve some knowledge of Roman religion for posterity. Macrobius also wrote a commentary on Scipio's dream, taken from the sixth book of Cicero's *opus magnum*, *De re publica*. Cicero's *De re publica* describes the earliest literary circle in Rome within the network of the famous Greek historian Polybius and the older and younger Scipios, who where the most important politicians in their period because both were victorious against Carthage. I therefore agree with Bloch's interpretation that this means the circle of Polybius was as much the first literary circle in Rome as the circle of Symmachus was the last.[11] It would probably have been unwise for Macrobius to take his criticism further as the contents of his works were problematic enough in the fifth century when he wrote these works.

The present contribution will therefore take a different approach and trace the evidence for activities and motivations of the circle of Symmachus in texts written by an outsider, the Christian poet Prudentius.[12] Prudentius certainly addressed this circle as he wrote two books *Contra Symmachum*. At first glance, these books were meant to respond to the famous memo Symmachus wrote to restore the altar of Victory to the senate house in 384 in addition to the responses Symmachus' adversary Ambrose of Milan composed and sent to the emperor, who agreed with Ambrose's position. My argument is that *Contra Symmachum*

9 On this, see Bloch 1963, 211.

10 Symm. *Ep*. 2.7 (*MGH Auct. Ant.* 6.1, p. 44.). Demandt 2007, 499. The other reference is Amm. 14.6.19.

11 Bloch 1963, 208–209.

12 This is a question rarely investigated by scholarship on Prudentius. The one exception seems to be Evenepoel 1990, 36.

and other polemical works by Prudentius repeatedly allude to the editorial activities of the circle of Symmachus as well as to the classical heritage under threat and safeguarded by this circle.

1 Prudentius: Life and Work

Prudentius was born in 348. Nothing is known about his life except for what he tells us in the preface to the *Cathemerinon*, a collection of Christian hymns. According to this preface, he practiced law, held two decurial magistrates in famous cities (he does not mention the names), and eventually held a prestigious but unspecified office at the court of Theodosius (379–395).[13] His versification of Spanish martyr-legends indicates that he originated from Terraconensian Spain. Despite this obscurity of his life, for centuries Prudentius' Christian poetry was predominant in the Latin West. His impact is evident from the approximately 300 manuscripts that are extant today.

Prudentius seems to have visited a school of rhetoric and later despised his rhetorical training as sinful.[14] His education clearly shows in his writings because his poems are full of allusions to the wording of classical poetry as long as the words were religiously inoffensive. He must have liked the classics at least when he was young because he had such an intimate knowledge of the most important authors of classical antiquity. Later in his life, Prudentius would certainly have agreed with Paulinus of Nola, who noted that all Christian poetry needed to be purified of the Muses, and purged of its pagan content.[15] Prudentius never mentioned pagan gods or concepts except in a polemical way. Nowhere is this transformative process more prominently depicted by Prudentius than it is in his masterpiece, the *Psychomachia*. In the first battle scene the allegory of Paganism (*Veterum Cultura Deorum*) is smashed to the ground, just like an idol, her head trampled down by Faith. Paganism, however, is far from being dead: "The throat is choked and the scant breath confined by the stopping of its passage, and long gasps make a hard and agonizing death".[16] In this scene, Paganism's head is

13 Prud. *Praef.* 13–21.

14 Prud. *Praef.* 7–12; cf. Aug., *in Joh. tract.* 2.14. In *Perist.* 9, Prudentius mentions the martyr Cassian, who was detained as a Christian teacher and stabbed to death by the pens of his pupils, whom he mistreated. Perhaps Prudentius had bad memories about his own education.

15 Paul. Nol. *Carm.* 10.19–22, p. 25 Hartel – Kamptner.

16 Prud. *Psych.* 34–35: *animamque malignam | fracta intercepti commercia gutturis artant, | difficilemque obitum suspiria longa fatigant.* Transl. Thomson, here and in what follows (modified for the sake of clarity).

dressed in "fillets" (*uittae*), which represent both priests in charge of sacrifices and poets.[17] Furthermore, Gnilka has noted a parallel between this and a passage in Lucretius, where Epicurus (who explained the world without the interference of gods) tramples on the head of religion (*religio*).[18] From this perspective, it appears that Prudentius was thinking of pagan groups who had been silenced in retaliation. Augustine employed a similar metaphor in his *Confessions*, where he notes his regret that his early writings (more sympathetic with his classical education) had "still exhalated the school of pride as if in deadlock".[19] To my mind, it is decisive that by the end of the poem *sapientia* (wisdom or true Christian philosophy) rules over the temple of man's soul, holding a sceptre prefigured by Aaron's staff. This image originated in the *Book of Exodus* (7.8–13), where Moses used the staff to swallow the serpents summoned by the wise men (philosophers) and magicians in Egypt. Symbolically, it is chosen to show how Christianity had overcome ancient wisdom.

The preface to the *Cathemerinon* mentions the date of 404/5 and the manuscripts place this preface at the very beginning of his works, so it appears Prudentius had compiled his own *magna editio* in this year and wrote the preface on this occasion. Yet, it is often doubted that Prudentius stopped writing at this time.[20] This is because from Prudentius' oeuvre, only the *Cathemerinon* and, less clearly, the martyr hymns of the *Peristephanon* are alluded to in the preface of 404/5.[21] In particular, he does not mention the *Dittochaeon*, a collection of 49 short poems with biblical scenes to accompany church paintings. As to his polemical works against pagans, the preface is unspecific, and only says that it was one of the poet's intentions to «trample on the rites of the heathens, strike down thy idols, O Rome».[22] Allusions to the apologies of orthodoxy, the *Apotheosis* and the *Hamartigenia*, in Prudentius' work are similarly unspecific: «it will fight against heresies, explain the catholic faith».[23] These works may well have been planned but not written or finished at that time.

Shanzer has suggested a date of 408/9 for the *Psychomachia*, arguing that Prudentius was in Rome then awaiting the final battle between Alaric and his

17 See Stat. *Ach*. 1.11; Mastrangelo 2008, 24–25 for a discussion.

18 Lucr. 1.62–79; Gnilka 1979, 158–159.

19 Aug. *Conf*. 9.4.

20 Shanzer 1989, 347–350; Lavarenne 1948, 9.

21 Prud. *Praef*. 37–38: *(sc. peccatrix anima) hymnis continuet dies, | nec nox ulla uacet quin Dominum canat* (which refers to the *Cathemerinon*), and 42: *Carmen martyribus deuoueat* (*Peristephanon*).

22 Prud. *Praef*. 40–41: *conculcet sacra gentium, | labem, Roma, tuis inferat idolis.*

23 Prud. *Praef*. 39: *pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem.*

Visigoth troops and imperial forces.[24] From the buildings described in the *Peristephanon*, most scholars have concluded that it is likely that he had been at Rome from 401–403.[25] Taking further pieces of the *Peristephanon* (9, 11 and 12) into account, it has sometimes been surmised that at some point Prudentius returned to Spain, but a permanent departure from Rome after the time period 401–408/9 has not been firmly established.[26]

The order of Prudentius' *magna editio* is thus odd and has raised many questions.[27] I shall argue below that Prudentius wrote his polemical poems (*Contra Symmachum* and parts of the *Peristephanon*) relatively late and that these works contain specific references to the circle of Symmachus and their editorial activity as a source of disdain for Prudentius.

2 *Against Symmachus*: Date and Intention

Having argued that it is difficult to posit a fixed date for most of Prudentius' polemical works based on the publication date of the preface in 404/5, I shall now discuss the date and intention of *Contra Symmachum* in particular. I shall argue that there is no clear reason to think that the poem could not have been completed or revised a few years later than generally assumed. I shall suggest that the poem alludes to an expulsion decree and to book-burning from later than 405, events which are known from the *Codex Theodosianus* and from Augustine.

There is a long tradition of academic discussion concerning the dates of composition and publication, as well as the intentions and motivations underpinning the two books of *Contra Symmachum.*[28] In terms of their contents the two books are quite far from each other. While Book One combines panegyric and polemical passages that outline religious policy, Book Two, for the most part, versifies and refutes Symmachus' memo on the altar of victory. This division between the two works has informed scholarly conclusions that suggest that the first book was written much earlier.[29] For example, Alan Cameron has argued in favour of

24 Shanzer 1989, 347–363.

25 Tränkle 1999, 106, note 43 provides a list of scholarly contributions in favour of 401–403; thus also Harries 1984, 71–73; Tränkle suggests 395.

26 See Tränkle 2008, 9.

27 Summary in Steidle 1971, 260–262.

28 Publications include Tränkle 2008, 20–27, 36–37, 44–48; Harries 1984, 71–73; Barnes 1976, 384–386. For an overview, Rohmann 2003, 238–239, 249. According to the eldest testimonial in Gennadius, *De uiris illustribus* 13, the title is *Against Symmachus Who Defends Idolatry*.

29 Barnes/Westall 1991, 50–61; Harries 1984, 69–84; Callu 1981, 235–259.

dating Book One entirely to Theodosius' reign in the West from 6 September 394 to 17 January 395 (with the apologetic-polemical parts perhaps having been written even earlier).[30]

The main argument against this early date theory is line 551 of Book One, which refers to Olybrius und Probinus, *consules ordinarii* of 395, in honour of whom Claudian wrote a poem that is still extant today.[31] In his analysis on this aspect of the work, Cameron does not mention Claudian's poem, although it is highly possible that Prudentius wrote this line as a deliberate allusion to the poem. In my opinion, the composition of so many verses would have taken Prudentius longer than a deadline of 17 January 395 and it is entirely probable that Book One may well have been written or revised later than this. Moreover, Lavarenne and Solmson identified lines 501–505 as an allusion to Honorius' edict on the statues from 399.[32]

The *terminus post quem* for Book Two is the battle of Pollentia on 6 April 402.[33] It has been suggested that the Roman defeat of the Visigoths at Verona in 402 or 403 would have been mentioned in the poem,[34] but this is an *argumentum ex silentio*. A triumph celebrated the Visigothic defeat in 404.[35] Prudentius perhaps alludes to this triumph in his appraisal of Honorius, although it is based on religious policy rather than military achievements.[36] Book Two mentions the master of the soldiery, "our Stilicho" (743), alongside Honorius as past military leaders at Pollentia. But Stilicho was murdered on 22 August 408, was declared a public enemy and his memory was condemned on 10 December 408.[37] It would therefore have been politically inappropriate for Prudentius to remind his readers of Stilicho's accomplishments long after that. That Book Two closes with an attack on gladiatorial games offers a

30 Cameron 2011, 343–349.

31 Discussed by Alan Cameron 2011, 349, note 96: "the future consuls would have been known by late 394". Barnes/Westall 1991 came up with the unconvincing hypothesis that the line was a later interpolation (p. 58: "On these grounds, which we realise that most scholars will probably not consider conclusive, we propose to delete line 551 as an interpolation by an early reader").

32 Solmsen 1965, 310–313, following Lavarenne 1948, ad *C. Symm.* 1.505. Cameron 2011, 347–349 reads the passage as meaning that the statues should be washed from sacrificial blood.

33 See Döpp 1986, 66–82; Barnes 1976, 375–376 also argues that Prudentius had knowledge of Claudian's *De bello Getico*, which was probably finished in 402.

34 Barnes 1976, 384–386.

35 Claud. *6 cons. Hon.*, esp. 28, 578.

36 Prud. *C. Symm.* 2.757–768.

37 *Cod. Theod.* 7.16.1.

further clue to their composition. Honorius had banned gladiatorial games probably in 404,[38] although it is possible that they continued after this date.

The other temporal argument is that Prudentius wrote *Contra Symmachum* as a reaction to a senatorial pagan revival.[39] This is the common interpretation of the term "renewed disease" (5: *renouate lues*) in the opening lines of Book One. This term could allude to Eugenius' pagan-friendly policy in late 394. However, Cameron has challenged the idea of this signifying a pagan revival, arguing that Eugenius did little more than not to enforce Theodosius' anti-pagan legislation and so to allow paganism to revive[40] (and it is even doubtful that Theodosius visited Italy after the battle at the Frigidus in 394[41]). The only occasion during which a pagan revival is attested in the ancient sources from 402 to 410 is Alaric's first siege of Rome at the end of 408, when senators renewed sacrifices on public expense.[42] It is therefore pertinent that senatorial sacrifices are mentioned in the opening of Book One. As this is in the context of banning sacrifices, the reference only makes sense if some senators broke this ban.[43] These sacrifices can be taken as a manifestation of the "renewed disease", mentioned just before.

Arcadius (395–408), Honorius' co-emperor in the East in Constantinople had died on 1 May 408 and is not named in the poem. Indeed, no emperor is explicitly named in either book. However, two lines in Book Two refer to both sons of Theodosius.[44] Perhaps Prudentius omitted any clear reference to Arcadius because the relations between the two brothers were very strained. While Theodosius, in the first book *Contra Symmachum*, is referred to at least twice as the victor against two tyrants (Eugenius and Maximus),[45] I suggest that Honorius' introduction is in the encomiastic style as «the excellent emperor in our time»[46] in a passage of

38 Thdt. *H.E.* 5.26 (*GCS* 44, p. 327–328).

39 See Barnes 1976, 373–386; Döpp 1980, 65–81; Harries 1984, 69–84; Gnilka 1991, 1–44.

40 Cameron 2011, 75–92: there is no firm evidence for renewed sacrifices at this time (p. 78); 122–123, 338–342 date the opening of Book One to 394/5. To my mind, although Prudentius certainly mentions the religious legislation by Theodosius (379–395), the *renouata lues* could also allude to a later event.

41 See Cameron 2011, 47, note 58.

42 Zos. 5.38, 41–42; Soz. *H.E.* 9.6; Olymp. *fr.* 6. Discussion and testimonials in Cameron 2011, 190–195; arguments in favour of a late date, perhaps under Honorius: 338–342, esp. 340.

43 Prud. *C. Symm.* 1.8: *neue togas procerum fumoque et sanguine tingui.*

44 Prud. *C. Symm.* 2.655–656: *O clari saluete duces, generosa propago | principis inuicti.*

45 The emperor's speech in Prud., *C. Symm.* 1.408–505 is clearly attributed to Theodosius; see 1.410: *cum princeps gemini bis uictor caede tyranni* (referring to Magnus Maximus and Eugenius), similarly 463. Prudentius must have been thinking of Theodosius in 1.622–624, which recall Symmachus' consulate in 391: Cameron 1969, 257.

46 Prud. *C. Symm.* 1.528: *praecipuus nostro sub tempore princeps.*

Book One which, given the date of final publication, falls into the age of Honorius. While much of Book One clearly alludes to Theodosius' religious policy, I shall argue that the lines which follow this (perhaps a later addition by Prudentius) appear to allude to the legislation of Honorius. It would appear logical that the inspiration behind Prudentius' work, Symmachus, who died in 402 or shortly after, was dead by the time the text was finalised as Prudentius notes that he hopes that Symmachus is not burning in hell at the end of the preface to Book One.[47] To be sure, parts of the poem may have been written already at an earlier time as Shanzer and others have argued.[48] Yet it is likely, drawing on these inferences, that the text as it stands was finally revised between 402 and the end of 408. I shall now discuss possible allusions to a sense of threat posed to the classical heritage separately for the two books *Contra Symmachum*.

2.1 Book One

A significant part of the narrative trajectory of this book focuses on condemning the mythological tradition, which it also links to religion's "false resemblance of piety".[49] There are allusions to destruction of books, by burning, in the book's preface. This was probably written in the final stages of the work's composition and refers to the current situation in Rome (pr. 45: *sic nunc*)[50]: "[They made a fire], burning in the flames the infertile and useless shoots from the vine of the faith, which had grown into a thick mass of sweeping curls, to rid it of its rank forest–growth of the idol". Thomson's comment relating this passage to Theodosius' condemnation of heresies in 381 is interesting,[51] but its polemical thrust is directed specifically against the "idol" (*idolus*). I would argue that Prudentius here is alluding (actually or metaphorically) to a recent burning of pagan books. The "vine" represents the canonical books of the Bible, while the "idol" and "sweeping curls" represent some branches of pagan literature. The line directly alludes to the parable of the vine and the branches from the Gospel of John:

47 See Harries 1984, 83–84.

48 Shanzer 1989, 347–363. Cameron 2011, 343 distinguishes three layers: 1.1–41 and 1.408–624 written during the sole rule of Theodosius (394–395), Book Two in 402, and the polemical passages of Book One written at an unknown date.

49 Prud. *C. Symm.* 1.42–407, esp. 1.153–4, 159, 163.

50 Prud. *C. Symm.* 1 pr. 69–72: *dum uirgas steriles atque superfluas | flammis de fidei palmite concremant, | ut concreta uagis uinea crinibus | siluosi inluuiem poneret idoli.*

51 Thomson 1949, 349; similarly Lavarenne 1948, 136, note 1.

> I am the vine; you are the branches. He that abides in me, and I in him, the same brings forth much fruit, for without me you can do nothing. If a man does not abide in me, he is thrown away like a branch and withers; and men gather them, and cast them into the fire, and they are burned.[52]

The motif of the vine and the branches appears in Prudentius' other apologetic poem, the *Divinity of Christ* (*Apotheosis*), again in the context of the burning, although this time of heresy rather than pagan books, in accordance with the general theme of the *Apotheosis*, a poem that refutes heretical opinions. In the preface to this work, Prudentius refers to the "enemy" (41: *hostis*) and to the "deceitful accusers" (25: *sycophantae*), who lead Christians into heresy through arguments (24: *syllogismi*). These groups can be identified both with heretics and also with pagan philosophers, as Prudentius polemicizes broadly against philosophers who have put forward arguments disagreeing with Christianity (200–214: Plato, the Cynics and Aristotle; 782 ss.: Epicurean concept of causation). Prudentius cites Paul's letter to the Corinthians in this context: "God has therefore chosen the foolish side of the world to overthrow the sophistical side".[53] Prudentius attributes their error to their tongue (*lingua*), a metaphor that recurs throughout his work:

> They assail the being of almighty God with false disputings and cut the faith in pieces with dark, finical reasonings in proportion to the wickedness of their tongues [. . .]
>
> The farmer suffers them to be enriched by their poisonous juice and grow into a plant, in order to avoid that perhaps the pulling up of the worthless blade kill at the same time the stalk that bears the corn. He waits therefore till ripening heat mature the false grain and the true, that he may store in his barns what the fan selects and burn the refuse in the fire.[54]

Prudentius' reference to burning here echoes the Gospel of Matthew: «Let both grow together until the harvest: and in the time of harvest I will say to the reapers, Gather together first the tares, and bind them in bundles to burn them: but

52 John 15.5–6, Vulgata: *ego sum uitis uos palmites. Qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere. Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes et aruit, et colligent eos et in ignem mittunt et ardent*.

53 Prud. *Apoth*. pr. 29–30: *idcirco mundi stulta delegit deus,* | *ut concidant sophistica.*

54 Prud. *Apoth*. pr. 19–22 and 47–54: *statum lacessunt omnipollentis dei* | *calumniosis litibus,* | *fidem minutis dissecant ambagibus* | *ut quisque lingua est nequior. . . . quas de ueneni lacte in herbam fertiles* | *patitur colonus crescere,* | *ne forte culmum fibra inanis spiceum* | *simul reuulsa internecet.* | *expectat ergo, dum uitiosa et farrea* | *feruens coquat maturitas,* | *det uentilabro lecta quaeque ut horreis,* | *urat recrementum focis*. This is similar to *Apoth*. 55–70, where God burns blood–stained fruits.

gather the wheat into my barn».[55] Because of this contiguity, I would argue that the picture Prudentius conjures up is to specifically suggest pruning the philosophical tradition so that it fits in with Christianity and does not cause trouble to it by generating heresy. By contrast, in *Contra Symmachum* it is striking that Prudentius refers to Symmachus as the "snake" (a common reference to the devil[56]) that is produced by the heat of the fire (pr. 73–79), as if Symmachus' effort on rescuing certain parts of pagan literature was a consequence of hostile attitudes.

Based on an episode from the *Acts of the Apostles* (27–28), the first half of this preface describes the apostle Paul as proselytising and extinguishing the "viper"[57] or the "serpent"[58] that is cast into a fire, alluding to Prudentius' own ideological and intellectual struggles with Symmachus:

> Everyone piled his bundle on the flames, looking to enjoy the heat of the bonfire. Paul busily gathering rotten branches and pressing them on the burning pile, put a careless hand into the pile, where a viper had been lying torpid and stunned with the frost.[59]

Prudentius identifies himself with Paul and his adversary Symmachus with the snake or viper. Augustine of Hippo mentions the same motif of heretical branches that need to be pruned from the vine of orthodoxy.[60] Similarly, in the final battle scene of the *Psychomachia* the allegory of Discord alias Heresy is shown to be torn to pieces and "thrown to the devouring carrion crows, or thrust into the foul stinking sewers".[61] This death scene has many literary precursors, the most perti-

55 Matt. 13.30 Vulgata: *sinite utraque crescere usque ad messem et in tempore messis dicam messoribus colligite primum zizania et alligate ea fasciculos ad conburendum. Triticum autem congregate in horreum meum.*

56 Attestations of *serpens* ("snake") in Prudentius, all representing the devil but not discussed here: *Cath.* 6.141; 9.91; *apoth.* 406: Apollo; cf. Apoc 12.9; 20.2. See Cameron 2011, 299 on further attestations of the devil (*serpens, anguis, coluber, draco*), often in combination with poison (*uenenum*), in Latin Christian poets of c. 400.

57 Prud. *C. Symm.* 1 pr. 23: *uipera*, 42: *uiperius liquor*.

58 Prud. *C. Symm.* 1 pr. 43: *hydrum.*

59 Prud. *C. Symm.* 1 pr. 18–23: *fascem quisque suum congerit ignibus* | *expectans calidi luxuriam rogi.* | *Paulus dum fragiles cogere surculos* | *et densere foci congeriem studet,* | *incautam cumulis inseruit manum,* | *torpebat glacie pigra ubi uipera.* Prud. *C. Symm.* 1 pr. 44: *arsurum mediis intulit ignibus* is nearly the same as verse 89, which alludes to Symmachus.

60 Aug. *Catech. rud.* 8.12, written between 399 and 405. It is not firmly known whether Prudentius was acquainted with Augustine or *vice versa.* Their common source could have been Iren. *adv. haer*. 5.28.4.

61 Prud. *Psych.* 721–723: *coruis quod edacibus ultro* | *offerat, inmundis caeno exhalante cloacis* | *quod trudat*.

nent of which in this context is Lactantius' picture of the *corpus* of philosophy perishing because of the discord of various schools.[62]

That the preface to *Contra Symmachum* indeed alludes to the burning of books, an incident that has perhaps already happened, is supported by other passages in the main text. The allusions therein, particularly at the beginning of Book One, refer to contemporary religious legislation attested in the *Codex Theodosianus*. While these and the academic engagements with them have been outlined, one of these has thus far escaped scholarly attention. On 1 February 409, a law was issued concerning the expulsion of *mathematici* and the burning of their books:[63]

> We decree that the *mathematici* be expelled not only from the city of Rome but also from all cities, unless they are ready to burn the books containing their errors under the eyes of the bishops and convert to belief in the Catholic religion, never to return to their original error. If they do not do this and are found in any city in violation of our wholesome decree, or if they teach the secrets of their error and belief, they shall receive the punishment of deportation.

As demonstrated elsewhere, *mathematicus* is a Christian polemical term. While the common meaning is that of astrologer, various Christian authors think more generally of philosophers and scholars as *mathematici.*[64] Honorius' law seems to have been in effect earlier in the city of Rome before it was implemented further afield throughout "all cities". Prudentius describes such expulsions, which he attributes to the «excellent emperor of our time» (Prud. *C. Symm.* 1.528: *praecipuus nostro sub tempore princeps*). That Prudentius is referring to Honorius is, I think, evident. It would have been inappropriate to refer to Theodosius as the excellent emperor of our time whilst Prudentius was living through Honorius' reign:[65]

---

62 Lact. *Epit*. 27: *discordantibus membris corpus omne philosophiae ad interitum deducitur*.

63 *Cod. Theod.* 9.16.12 (Caeciliano pr.pr. d. 1 Feb 409 Ravenna): *Mathematicos, nisi parati sint codicibus erroris proprii sub oculis episcoporum incendio concrematis catholicae religionis cultui fidem tradere numquam ad errorem praeteritum redituri, non solum urbe Roma, sed etiam omnibus ciuitatibus pelli decernimus. Quod si hoc non fecerint et contra clementiae nostrae salubre constitutum in ciuitatibus fuerint deprehensi uel secreta erroris sui et professionis insinuauerint, deportationis poenam excipiant* (transl. Pharr, modified).

64 Rohmann 2016, 77–84, 251, 285–286.

65 Prud. *C. Symm.* 1.528–540: *multos Catilinas | ille domo pepulit, non saeua incendia tectis | aut sicas patribus, sed Tartara nigra animabus | internoque hominum statui tormenta parantes. | Errabant hostes per templa, per atria passim, | Romanumque forum et Capitolia celsa tenebant, | qui coniuratas ipsa ad uitalia plebis | moliti insidias intus serpente ueneno | consuerant tacitis pestem miscere medullis*.

> [The emperor] expelled many Catilines from their homes, who were not preparing fierce fires for houses nor daggers for the senators, but black hell to the souls and torture to the internal state of men. Everywhere, the enemies did linger around the temples, the halls of private houses, and they held the Roman Forum and the lofty Capitol. They were accustomed to work out treacherous deceit for the vital parts of the people, and with poison that creeps inside to pour out the disease into the silent marrow.

Both sources deploy the legal term for expulsion (*pellere*) and the pagans described as "enemies" and "Catilines" are associated with those places (such as temples and the forum) where philosophers and *mathematici* practised their arts. Catiline was a famous enemy of Cicero and a conspirator and the contagious poison alluded to here is used by Prudentius and other Christian authors as a literary topos for suspicious texts related to astrology and heresy but also to certain philosophical schools. We can see the same metonymy in the expression *salubre constitutum* in the *Codex Theodosianus* and in other lines of Prudentius' *Contra Symmachum*. The passage on the expulsion of enemies seems to be linked to the scenes of burning in the preface.

Prudentius therefore shared his harsh polemical language with other Christian authors in this period of time. On the other hand, when addressing the senators, he seems to offer some sympathy towards the pagan culture. In the middle of Book One, following the passage just quoted, Prudentius first refers to the senate, «that assemblage of old Catos»[66] before describing Rome as an almost purely Christian city. He then again turns the reader's attention to the senatorial class, *pars hominum rarissima* ("the rarest part of humanity", that is, pagan senators represented by Symmachus).[67] The poet here alludes to what Symmachus in an early letter had called *pars melior humani generis* ("the better part of humankind"), that is, the senate.[68] To Prudentius, it is only this group that still clings to its otherwise moribund belief.[69] Prudentius then continues: "the study they cherish is maintained only by a private will and now only rarely, but the public prayers oppose them and with multitudinous dissent condemn their restless murmuring".[70] This line supports Pöhlmann's proposal that these senatorial families were exempt from Christian censorship legislation. Prudentius is thus arguing that it is a small, elite class rather than the general population at large that clings to its old religion; a class, moreover, that is nonetheless still promoted to offices (a privilege

66 Prud. *C. Symm.* 1.545: *conciliumque senum* [. . .] *Catonum.*

67 Prud. *C. Symm.* 1.593–594.

68 Symm. *Ep.* 1.52 (*MGH Auct. Ant.* 6.1, p. 26) to Vettius Agorius Praetextatus.

69 Prud. *C. Symm.* 1.625–626.

70 Prud. *C. Symm.* 1.600–602: *et quodcumque fouent studii priuata uoluntas | ac iam rara tenet, sed publica uota reclamant | dissensu celebri trepidum damnantia murmur.*

of the senatorial class that came to be restricted starting with the year 408).[71] Despite the polemical thrust of this position, Prudentius directly argues for the preservation of Symmachus' work on condition that he himself is allowed to refute it: "Let his book rest unharmed, his surpassing work keep the fame it has earned by the flashing eloquence".[72] Because much of Symmachus' writing is, in fact, still extant today, perhaps his recommendation had a positive influence on the survival of Symmachus' works.

2.2 Book Two

While Book One of *Contra Symmachum* is a general polemic against paganism that takes its cue from, and to some extent reiterates and reinforces, imperial religious policy, Book Two specifically deals with Symmachus' memo and Ambrose's reply with regard to the controversy surrounding the altar of Victory. Briefly summarising the historical background, the statue and altar of Victory had been dedicated to the senate house by Augustus after the battle of Actium (31 BC). By the fourth century they were thus considered a prestigious symbol of Rome's illustrious imperial and religious past. The controversy centred on the removal of the goddess' altar from the senate house – an affair that is undoubtedly the best-known pagan revival episode. Most notably, in 384 Symmachus, recently elected urban prefect, addressed the child emperor Valentinian II in a memo, asking him to restore the altar. His request was halted by two responses by Ambrose, bishop of Milan and renowned Christian author.[73] Scholars have frequently discussed possible historical circumstances which may have motivated the composition of this book.[74] A renewed attempt by Symmachus, at the end of his life, to restore the altar or statue of Victory is not recorded in the senator's extensive letters. I shall concentrate here on the book's polemical passages, particularly those against subversive literature, arguing that in this regard both books are related to each other.

71 Prud. *C. Symm.* 1.616–617. See Chuvin 1990, 91–96.

72 Prud. *C. Symm.* 1.648–649: *inlaesus maneat liber excellensque uolumen | obtineat partam dicendi fulmine famam.*

73 Ambr. *Ep.* 17 was written as a direct response to, and does not show any knowledge of Symmachus' memo. Letter 18 refutes, and often quotes, Symmachus. Letter 57 was written later, at the occasion of Eugenius' short–lasting restoration of the altar of Victory.

74 Contributions include Barnes 1976, 384–386; Harries 1984, 71–73; Gnilka 1991, 40–44; Rohmann 2003, 237, note 20 for an overview.

In Book Two, using a fictitious speech of the emperors Valentinian and Gratian, Prudentius describes the image of Victory, noting that "the handiwork of painters has taught you to compose a deity out of monsters which the law of poets has feigned".[75] In doing so, he aligns the pagan art of painting as an associate of the art of poetry. Stating Symmachus' famous quotation "We cannot attain to so great a mystery by one way alone",[76] Prudentius adds "Homer, the fierce Apelles [painter of Alexander the Great], and Numa all have chased one way alone and thus only conceived baseless dreams of the world" to present painting, poetry and "idols" as part of a "trinity of deception".[77] Prudentius stresses the immoral character of pagan poetry in the immediate context.

At the end of Book Two, Prudentius unequivocally states: "Away with you, pagans! There shall be no sharing of roads anymore between you and the people of God!".[78] This is in reply to Symmachus' famous plea in the altar of victory controversy that "it is impossible to arrive at so great a secret on one road alone", meaning that religion requires plurality of opinions.[79] The passage appears to echo the expulsion of enemies in Book One, with Prudentius being explicit in those that he wishes to see no more, noting that these pagans are worshippers of Dionysus/Bacchus, Saturn, and Jupiter, and include young men participating naked at the Lupercalia and eunuchs taking part at the Megalensia.[80] This is a contemporary allusion. At the end of the fifth century, Pope Gelasius still complained about notable Romans celebrating the Lupercalia.[81] In Prudentius' text, it is the devil (*dux daemon*) who drags off both "bearded philosophers" (*sophistas barbatos* – the beard referring to their profession) and the powerful and wealthy, by entangling "them in *mathesis*, and driving them on to practice magic arts".[82] Similarly, and again in the context of expulsion ("Away with you, if you have any shame!"[83]), he indirectly refers to these pagans as individuals who believe in

75 Prud. *C. Symm.* 2.39–40.

76 Symm. *Rel.* 3.10: *uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum.*

77 Prud. *C. Symm.* 2.45: *sic unum sectantur iter, sic inania rerum | somnia concipiunt et Homerus et acer Apelles | et Numa cognatumque uolunt pigmenta, camenae, | idola: conualuit fallendi trina potestas.*

78 Prud. *C. Symm.* 2.901–902: *ite procul, gentes! consortia nulla uiarum | sunt uobis cum plebe dei.*

79 Sym. *Rel.* 3.10: *uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum.*

80 Prud. *C. Symm.* 2.862–863.

81 Gelasius *C. Luperc.* 3 (*SC* 65, p. 164, 1–9); MacMullen 2001, 107–114; Gemeinhardt 2007, 133; Cameron 2011, 170.

82 Prud. *C. Symm.* 2.890–891: *sophistas | barbatos* and 894: *inuoluit mathesi, magicas inpellit in artes*.

83 Prud. *C. Symm.* 2.467: *cedite, si pudor est*.

"some prescription of *mathesis*".[84] This seems to echo Honorius' law on the expulsion of *mathematici*, mentioned above because the entire context is about refuting a pagan understanding of fate that is shared by both philosophers and astrologers. The meaning of *mathesis* is often aligned with astrology. But Justin the martyr linked *mathesis* to music, arithmetic, astronomy and similar teaching.[85] Therefore, the entire section seems to be written in response to pagan activities both of the upper class and of the general population. Parts of Rome were perhaps still attracted to astrology and similar pagan systems of belief at a time when the city was under threat of the Visigoths.

3 The Martyr-Collection *Peristephanon*

Prudentius' *Peristephanon* is a series of martyr poems, of varying length and setting. Some of these poems contain polemical passages directed against pagans. One of these martyr poems deals with the penitent magician-philosopher Cyprian of Antioch. The legend of Cyprian of Antioch was popular in the late fourth and fifth centuries when other versions of this legend originated.[86] In Prudentius' poem, Cyprian purifies himself from the snake's poison, an allusion to his burning of the pagan books previously in his possession.[87] He did so because he had been known "for his skill in evil arts".[88] This wording comes close to Prudentius' depreciation of the rhetorical tradition in his preface to the *Cathemerinon* mentioned above. Perhaps Prudentius wanted to say that he is a new version of Cyprian as he confused (perhaps deliberately) the legendary Cyprian with the famous Christian author Cyprian of Carthage.[89] In the *prooemium* to his versification of the material, Prudentius predicts that every Christian will be reading Cyprian's Passion "as long as there shall be any book, any collections of sacred writings".[90] It is untypical for a Christian author to claim literary fame. Augustine, for

84 Prud. *C.* Symm. 2.479: *mathesis praescripto*.
85 Iust. Mart. *Dial.* 3.6.
86 On this, see Rohmann 2016, 138–141.
87 Prud. *Perist*. 13.57–58.
88 Prud. *Perist*. 13.21–23, at 21: *doctissimus artibus sinistris*, cf. 2.10–11, and 31 on rhetoric.
89 Prud. *Perist*. 13.1–4.
90 Prud. *Perist*. 13.7–8: *dum liber ullus erit, dum scrinia sacra litterarum, | te leget omnis amans Christum, tua, Cypriane, discet*. In a similar vein, Speyer 1970, 151 = Speyer 2003, 231. Speyer 1981, 181 interpreted some lines from another such martyr poem (Prud. *Perist*. 1.73–78) as possibly evidencing the destruction of records related to Christian trials.

example, rejected "human praise" as "empty and fallacious".[91] Perhaps Prudentius wanted to emphasise that he is on the right side of history. It also appears that he predicts a long shelf life but only for Christian religious literature.

Within the overarching theme of martyrdom, a few poems from the collection appear to be linked to the polemical themes of *Contra Symmachum*. Palmer, for example, has argued that the fourteen poems included in the modern edition of Prudentius' *Peristephanon* do not display the poet's original plan, suggesting instead that the material was ordered in this way by the early sixth-century editor, Vettius Agorius Basilius.[92] There is evidence that supports this position. In the oldest surviving manuscript of Prudentius' works (*Codex Puteanus*), Agorius' name is found in a subscription at the end of Prudentius' *Cathemerinon*. The codex itself is mutilated at both the beginning and the end. This means that the codex is missing both the preface and all the text after the martyr–collection *Peristephanon* 5, line 142 – just before the book-burning scene –, including the two books *Contra Symmachum*. However, all the other most ancient manuscripts assign to the piece (whose title Bergman lists as *The Words of the Holy Romanus Spoken against the Gentiles*[93] and which is missing in Vettius Agorius' archetype) a place independent from the collection *Peristephanon* in which it appears in Bergman's edition as no. 10. In the two manuscripts which are independent from Vettius Agorius' archetype, it is placed directly after the two books *Contra Symmachum*.[94] This indicates that the Romanus hymn is thematically linked to *Contra Symmachum*.

Several poems, such as the hymns to Lawrence (*Perist.* 2) and Vincent (*Perist*. 5), are long, but the hymn to Romanus surpasses all other hymns by far in its length and, with its 1140 iambic trimeters, has the length of a full book. This supports the assumption that it was an independent piece. Similarly, in the seventh–century *Ambrosianus*, the oldest extant manuscript that is independent from Vettius Agorius' edition, the position of the Vincent hymn (*Perist*. 5) is confused.[95] The Vincent hymn may therefore also have been independent from the

91 Aug. *Ep.* 118.1.4: *tam inani atque fallaci humanae laudis bono*.

92 See Palmer 1989, 87–88.

93 The title *sancti Romani contra gentiles dicta* from the edition of Bergman.

94 According to Bergman 1926, xxv–xxvi, *Cantabrigiensis* (C, probably from the age of Louis the pious), *Dunelmensis* (D, early tenth century): after the *Psychomachia*; *Ambrosianus* (B, seventh century): after the *Cathemerinon*; *Vaticanus* (V, early tenth century), *Parisinus* (N, tenth century): after *Contra Symmachum*; *Parisinus* (P, tenth century): at the end of the collection *Peristephanon*, and so on. In the *Ambrosianus* and similarly in the dependent manuscript class the following title is found: *The second book against Symmachus of Aurelius Prudentius Clemens, vir clarissimus, ends, his Romanus against the Gentiles starts*: Bergman 1926, 370.

95 It is mixed up with *Perist*. 4, which is followed by *Perist*. 14: Bergman 1926, xxxii.

rest. Prudentius' collection *Peristephanon* as it appears in modern editions includes a total of 14 single pieces, while similar collections both in classical and in Prudentius' own poetry usually consist of 12 poems or books.[96] The fact that, in all the best extant manuscripts, the Romanus hymn is taken out of the context of the martyr-collection suggests that at least this piece was only loosely connected to, if not entirely independent from, the collection.[97]

The *Peristephanon* appears to be alluded to in the preface to the *Cathemerinon* (*carmen martyribus deuoueat*, "offer a poem to the martyrs") and, from the description of buildings in poem no. 12, it is likely that it must, at least, have been partly completed in 404/5. However, on the basis of the verse just mentioned, there is certainty neither in terms of the order in which the single pieces were written nor as to whether or not the collection was finished in that year. Some pieces may have been written, simultaneously with, or even later than, the two books *Contra Symmachum* and so allude to the burning of books in the very recent past.

3.1 Vincent hymn

The historical setting of Prudentius' Vincent hymn shows its link to book-burning as it is situated during the persecutions of Diocletian and Maximian, at which time Christian books were hunted out and burnt. This is probably the earliest extant adaptation of the martyrdom of Vincent.[98] In Prudentius' hymn, Vincent, the martyr, is tortured after he refused to sacrifice to the emperor. However, he mocks his torturers. The torturer, Datianus, who was governor of Spain,[99] demands Vincent to surrender his books: "At least disclose your secret writings, your hidden books, that the teaching which sows the vicious seed may be burned with the fire it merits".[100] The martyr replies with what at first glance seems to be the judge's consignation to hell:[101]

96 Prudentius' *Cathemerinon* has 12 poems, just as the number of books in Virgil's *Aeneid*.

97 Similarly, Palmer 1989, 5, 70, 248.

98 On a prose version of a date unknown, Simonetti 1956, 219–241; Palmer 1989, 245–246.

99 Prud. *Perist*. 5.40. PLRE 1 Datianus 2, 244.

100 Prud. *Perist*. 5.181–184: *saltem latentes paginas | librosque opertos detege, | quo secta prauum seminans | iustis cremetur ignibus*.

101 Prud. *Perist*. 5.186–192: *quem tu, maligne, mysticis | minitaris ignem litteris, | flagrabis ipse hoc iustius. | Romphaea nam caelestium | uindex erit uoluminum | tanti ueneni interpretem | linguam perurens fulmine*.

> In your spite you threaten our mystic writings with fire, but you yourself will burn with fire more merited, for the sword of flames will avenge our heaven–inspired books, burning with its lightning–flash the tongue that gives expression to such poison.

The "tongue" (*lingua*) may also be translated in a figurative sense as "language" or "speech". I here agree with those scholars who have argued that from a comparison of the hymns on Cyprian and on Romanus (next to be discussed) *lingua* is a metonymy for written record.[102] This metonymy also fits into my earlier reading of it meaning wicked tongue, a metaphor for anti–Christian ideas. The use of "poison" as a synonym for false philosophy and heresy has been shown in my earlier readings of Prudentius. It is, then, possible to read this passage as proposing that certain pagan books have been or needed to be burnt. Nor is it an interpretative stretch to suggest that this may have been proposed as a retaliatory response to the burning of Christian books during the Great Persecution. The Passion of Philipp has a similar scene of divine revenge for the burning of divine Scripture in Heraclea in Thrace. It has a similar polemical thrust against the *forum* as we have seen it in Prudentius' expulsion account. Like Prudentius, the author of the Passion of Philipp explains that a «pious fire» (*pius ignis*) will avenge the Christian books burnt during the Great persecution and that this pious fire will come not just to the east, but also to Italy.[103]

Prudentius too compares this divine revenge in the context above to the destruction of Sodom and Gomorrah. The ashes are "witnesses of the sins of Gomorrah" and the ashes from Sodom are "witness for this eternal funeral".[104] It is possible that Prudentius is alluding to the actual destruction of written records in his own days through metaphoric implication: in the *Hamartigenia*, he gives an unhistorical picture of the destruction of Sodom, in which archives (*tabularia*) were burnt. In context, the wife of Lot (who was rescued from Sodom) sinfully looks back to the burning city and is therefore petrified:[105]

---

102 Malamud 1989, 117–120. Roberts 1993, 123 note 22: "the conflation of language derived from the martyr cult with the traditional pagan claims for the survival of works of literature". Mastrangelo 2008, 1: "In the work of Prudentius, *lingua* stands for poetry (*Cath.* 3.94) and the correct faith (*catholicam linguam*, *Apoth.* 2), which must be disseminated through writing, speaking, and singing".

103 *Passio Philippi* 5.4–10, p. 144–145 Franchi de' Cavalieri; Speyer 1981, 35; cf. Iust. Mart. *1 apol.* 53.

104 Prud. *Perist.* 5.193–196: *uides fauillas indices | Gomorreorum criminum, | Sodomita nec latet cinis | testis perennis funeris.*

105 Prud. *Ham.* 756–764: *uoti | propositum contra non commutabile seruat | Loth ingressus iter nec moenia respicit alto in cinerem conlapsa rogo populumque perustum | et mores populi tabularia iura forumque | balnea propolas meritoria templa theatra | et circum cum plebe sua madi-*

> Lot on the other hand kept his purpose unchanged once he started on his way, and cast no thought back to the city which had fallen in a heap of ashes like a lofty funeral–pyre, or to its consumed people and its people's life, its archives, courts and market–place, its baths, its hucksters' stalls, its brothels and temples and theatres, its circus and the masses that thronged it, and its drunken cookshops. The flames of Sodom enwrap all the concerns of men in righteous fire and condemn them under the judgment of Christ.

The passage, which adds all specific locations, institutions and buildings to the biblical passage (*Gen*. 19.24–29), can easily be identified as a veiled criticism of contemporary Rome by inference. Books had indeed been burnt in Rome and monuments destroyed at the time Prudentius presumably wrote these lines. Around the year 405, Stilicho (d. 408) burnt the Sybilline books.[106] According to Orosius, lightning destroyed some of Rome's most famous monuments as punishment for its Babylonian sins when the Visigoths captured and sacked Rome in 410.[107] As I have argued elsewhere, Prudentius probably wrote these lines after 410 because the allusion to Lot is an obvious reference to pope Innocent's flight from Rome before its fall.[108]

3.2 Romanus hymn

As we have seen, in the best manuscripts, piece no. 10 is placed outside the order of martyr-poems. That this piece is unique in terms of both its length and its setting justifies the sense that it stands apart from, albeit interrelated to Prudentius' *Contra Symmachum*. While other poems deal with legends either from Spain or the city of Rome, this piece is located in far-away Antioch – a location in which book-burning is well reported, for example, in Ammianus Marcellinus.[109] Just like piece no. 5, the text's historical setting is the Great Persecution.

The martyr Romanus has been identified with a certain Romanus of Caesarea who suffered martyrdom in Antioch during the persecution of Galerius. Although attempts have been made to trace the origin of Prudentius' story, it remains doubtful which specific source Prudentius was relying on, and it is likely that he added many fictitious elements to the tradition,[110] especially in the many speeches central

dasque popinas. | *Quidquid agunt homines Sodomorum incendia iustis* | *ignibus inuoluunt et Christo iudice damnant*. See also Prud. *Apoth*. 316.

106 Rut. Nam. 2.52.

107 Oros. 7.39.18.

108 Rohmann 2016, 257–258.

109 Amm. 29.1.40–41, 29.2.4.

110 Palmer 1989, 246–248.

to the polemical discourse. In the ancient sources "Romanus" need not refer to a proper name but may simply, and does more often, mean "the Roman", an overlapping of different meanings that may have been intentional. As Prudentius had the cognomen Clemens, he may also have been alluding to Clemens Romanus. First-century author and bishop of Rome, Clemens was a man who gave up his profound classical education for a Christian ascetic life. Allusions to the idea of Rome (as a personification or symbol) are common elements elsewhere in Prudentius as well as throughout late antique poetry and rhetoric.[111] In light of this, I would suggest that the poet employs a strategy similar to that found in *Contra Symmachum*: in its use of poetical additions, particularly its depictions of the extreme suffering of the martyr, and in its nods to endangered literary traditions, Prudentius displays a certain amount of empathy and compassion with the values represented by Symmachus. Focussing on selected sections of the poem, I shall argue that Prudentius adopted a rhetoric of inversion to the effect that the suffering of the martyr becomes interchangeable with the cultural loss felt by the circle of Symmachus. I shall then go on to compare this inverted rhetoric to Prudentius' admonishing his contemporaries to prepare for the tortures on Judgement Day and therefore to confine their readings to canonical literature.

The poem's programmatic preface takes up the motif of the present age of silence from the preface to Book Two against Symmachus. Both passages allude to the biblical miracle of walking on water. The connection between these two works, therefore, seems to be even closer than by the mere juxtaposition of these two texts in the oldest independent manuscript. The poet describes his "mouth" as "speechless" and himself as "dumb" and "absolutely mute", and he prays Romanus to grant him the gift of poetry only in order to sing the martyr's wonders. He compares the effectiveness of this prayer to the biblical miracles in which Jesus made the mute speak.[112] The reason for Romanus' speechlessness is that a torturer has torn out his tongue (*lingua*) but that he was still able to confess God (and thus apparently to say nothing else).[113] Prudentius was, I think, alluding to his own self-censorship and I agree with what Roberts has called «the analogy between the wounds of saint and of poet».[114] Poetical writing strategies

111 Gnilka 1990, 464–470; Roberts 1993, 185.

112 Prud. *Perist*. 10.1–5, quotations from 2 and 3, and 5: *elinguis oris* [. . .] *infantissimo* [. . .] *mutos*; cf. Aug. *Ep*. 25.2: "I have up to now wretchedly admired the wisdom of the world, and I was a fool and speechless before God because of a literature without benefit and a wisdom that was false" (transl. Teske) *sapientiam mundi miser hucusque miratus sum et per inutiles litteras reprobatamque prudentiam deo stultus et mutus fui*. (*CSEL* 34.1:80).

113 Prud. *Perist*. 10.6–8.

114 Roberts 1993, 147. Henke 1983, 13–87 takes the *prooemium* as a *captatio beneuolentiae*.

recommended writing not too openly about contemporary matters, in other words: "The voice that bears witness to the truth cannot be extinguished, even if its passage be cut away and it can only gasp"[115] (something that will later in the story happen to Romanus). The meaning of "witness to the truth" is ambiguous (the miracle of the mute praising God or the truth the poet has to tell). Prudentius then alludes to the religious struggle of the near past, described this as a cultural struggle, in which the devil–snake fought with "superior spirit", or intellectual superiority.[116] Prudentius probably interprets a passage from the *Gospel of Matthew* which is echoed here as saying that Beelzebub (the devil) is a representation of ancient philosophical schools.[117] Later in Prudentius' text, the devil's "superior spirit" is opposed to the Christian "Holy Spirit".[118] And just like in the books against Symmachus, "this plague was even worse in its latest outbreak".[119]

The story begins with a scene of pagans smashing items of Christian devotion during the persecutions. In response, Romanus incites the Christian population and this leads to his arrest. While being beaten, he rejects pagan poetry as immoral:[120]

> You say the poets invent these tales at their pleasure; but they are themselves devoted, no less than you, to such mystic cults, and what they describe they worship. Why do you always find such pleasure in reading of sin?

In a discourse similar to Book One against Symmachus, the text condemns Greco-Roman mythology, medicine and sculpting.[121] But here the counter-argument that statues are at the same time works of art is not entertained, as it was in *Contra Symmachum* (1.501–505), because "art has been effective in propagating superstitions".[122] His inherited customs threatened by Romanus' words, the torturer rages

115 Prud. *Perist*. 10.9–10: *uox ueritatis testis extingui nequit, | nec si recisis palpitet meatibus.*

116 Prud. *Perist*. 10.23–24: *ipse explicabit, quos supremo spiritu | daemon tumultus, dum domatur, mouerit*; 10.36: *serpens*.

117 Matt. 10.24–25 Vulgata: "The disciple is not above his master, nor the servant above his lord. It is enough for the disciple that he be as his master, and the servant as his lord. If they have called the master of the house Beelzebub, how much more shall they call them of his household?" (*non est discipulus super magistrum nec seruus super dominum suum. Sufficit discipulo ut sit sicut magister eius et seruus sicut dominus eius. Si patrem familias Beelzebub uocauerunt quanto magis domesticos eius*).

118 Prud. *Perist*. 10.104: *sancto in spiritu*.

119 Prud. *Perist*. 10.25: *furore pestis peior in nouissimo*.

120 Prud. *Perist*. 10.216–219: *Dicis licenter haec poetas fingere, | sed sunt et ipsi talibus mysteriis | tecum dicati quodque describunt colunt. | Tu cur piaclum tam libenter lectitas*.

121 Prud. *Perist*. 10.257: *aspis Aesculapii*; *Perist*. 10.267–270.

122 Prud. *Perist*. 10.266, 271: *Ars seminandis efficax erroribus*, and 293.

that Christianity is "a modern error" and its adherents "sophists". The dialectic can be seen as a metaphor for the encroachment on established ideas that Christianity must, in this period, have threatened, a view reinforced by the torturer worrying about the survival of a tradition of "a thousand years" which he traces back to the Trojan heroes, among whom he singles out Nestor, the great Greek orator.[123]

Indeed, Romanus is shown getting the better of the torturer – both themes being congruent with the polemical thrust of the narrative. For example, Romanus proposes that the torturer cuts out his own tongue. This can be read against an inverted metaphor in the *Apotheosis* in which Prudentius wishes similar tortures to be applied to Manichaeans: "Be silent, you madman. Bite your own tongue, you wicked dog: let your torn mouth devour your words".[124]

It is striking that the torturer orders Romanus to be burnt (just like books were burnt in Late Antiquity): "You are condemned to be devoured by fire and will soon be reduced to fine ashes".[125] While a monstrous pyre is being built up and the flame fed with dried grass, the martyr himself, just like in the scene of book-burning in the Vincent hymn, is positive that this judgment actually pertains only to an event of future times: "This kind of passion is not appointed for me, and there is yet a great miracle to be performed".[126] These words are verified again by divine intervention: suddenly the cloud bursts and a rain–stream extinguishes the fire. Prudentius here is borrowing from, and alluding to, Martyr Act scenes in which the burning of Christian scripture is miraculously halted by rain and divinely punished[127] as well as to the Romanus tradition.[128] The torturer now for the first time accuses Romanus not as a Christian but as a magician

123 Prud. *Perist*. 10.391–420, quotations from 404: *sophistas error* [. . .] *nouus* and 406 *post euolutos mille demum consules*.

124 Prud. *Apoth*. 979–980: *obmutesce, furor, linguam, canis inprobe, morde* | *ipse tuam lacero consumens uerba palato*.

125 Prud. *Perist*. 10.814–815: *ignibus uorabere* | *damnatus et fauilla iam tenuis fies*.

126 Prud. *Perist*. 10.854–855: *nec passionis hoc genus datum est mihi,* | *et restat ingens quod fiat miraculum*.

127 *Passio Saturnini* 3.5, p. 52 Franchi de' Cavalieri: "Fundanus, then the bishop of this city, handed over the lord's scriptures to be burnt. When the magistrates sacrilegiously set these on fire, rain came down suddenly from the clear sky, and the fire that was set to the holy scriptures was extinguished. Hail also came down, devastating the whole region, and the elements raged in favour of the Lord's scripture" (*cum Fundanus, ipsius ciuitatis quondam episcopus, scripturas dominicas traderet exurendas: quas cum magistratus sacrilegos ignes adponerent, subito imber sereno caelo diffunditur, ignis scripturis sanctis admotus extinguitur, grandines adhibentur omnisque ipsa regio, pro scripturis dominicis elementis furentibus, deuastatur*). See Speyer 1981, 35. And see also the Donatist version of the Passion: *Acts of the Abitinian Martyrs* 3, p. 30 Tilley.

128 See Palmer 1989, 247.

(*magus*).[129] A common charge for book offences, in this context the torturer is scared that "the still extant body/corpus"[130] (as in corpus of literature) will grow again after its neck is cut off, just like the Hydra's, a water-snake with multiple heads and thus again a representation of the devil. The torturer thus wants the Hydra die as many deaths as she has single members and he wishes a Hercules himself was present, who is "accustomed to burning a hydra's wounds" in order to prevent it from "renewing itself by the losses that impair this corpus".[131] This metaphor does not fit into the historical situation, but rather it matches those statements by Christian authors that describe the whole corpus of philosophy and heresy threatening the unity of the Church like a serpent because of its multiple, disagreeing opinions. It is therefore pertinent that the preface against Symmachus too mentions the hydra as a figure of the senator.[132]

The torturer orders a professional physician to remove the tongue/language (*lingua*) by its roots as "the wickedest organ of the whole body/corpus". After his intervention, however, Romanus still manages to speak, leading to the prefect claiming that the surgeon has been bribed and had thus failed to cut off the tongue completely. Symbolically, this passage echoes both the law on book-burning and the opening lines of Book One against Symmachus, where the imperial religious policy is circumscribed as a medical resolution and as a complete act in which the surgeon has not failed, respectively. Starting with the peculiar line 1111, the final section of the martyr poem also alludes to books:[133]

> They say the prefect reported all the facts to the emperor, with a series of scrolls in which he laid out in order all the details of this great tragic drama. The tyrant cheerfully entered all his own sins in the historical records in bundles of records on pages that were meant to last. But those a long space of time destroys, ashes darken them, dust covers them in places where they lie unused, old age tears them apart, or buries them under ruins.

Prudentius alludes to the aversion against imperial persecution records. The passage shows that historical recording was associated with the persecutions of the past and therefore something to abstain from. Strikingly, in the preface to Book One against Symmachus, the followers of Paul too piled their bundles (*fascis*) on

129 Prud. *Perist*. 10.868–869.

130 Prud. *Perist*. 10.877: *corpus superstes.*

131 Prud. *Perist*. 10.871–885, esp. 877 and 883–885: *ac se inminuti corporis damnis nouum | instauret: ipse praesto erit tunc Hercules | hydrina suetus ustuire uulnera.*

132 Prud. *C. Symm.* pr. 43–44 with 89.

133 Prud. *Perist*. 10.1111–1118: *Gesta intimasse cuncta fertur principi | praefectus addens ordinem uoluminum | seriemque tantae digerens tragoediae, | laetatus omne crimen in fasces refert | suum tyrannus chartulis uiuacibus. | Illas sed aetas conficit diutina, | fuligo fuscat, puluis obducit situ, | carpit senectus aut ruinis obruit.*

the bonfire.[134] Prudentius, then, again implies that earthly books are perishable whereas heavenly books, by implication, are not: "A page inscribed with Christ is immortal and not even a letter fades away in heaven".[135]

In this, Prudentius echoes a similarly eschatological passage of Paulinus of Nola, who warned in one of his poems that the end is near and therefore "the oracles of truth warn everyone to believe in the books mentioned, and to prepare themselves for God".[136] It is therefore pertinent that the end of the Romanus hymn draws an extensive picture of Judgment Day, featuring Romanus' rewards and the punishment of sinners. This latter point is mirrored in Prudentius' poem *Apotheosis*, which also suggests that people should now read the right things with reference to the Second Coming of Christ. In Prudentius' rhetoric, then, not only have Bibles largely replaced other books, but also the Bibles are new (transcribed) books:[137]

> For what literature now does not contain Christ? What book-case is not filled with the praise of Christ, celebrating his wonderful works in new books? The Hebrew pen, the fullness of Athens, and third the eloquent tongue of Italy are all composing them. Pilate in his ignorance gives command: «Go, scribe, set out in lines thrice inscribed what power it is that is crucified. On the head of the cross let there be a threefold superscription; in the three tongues, as they read, let Judaea recognise and Greece know God, and golden Rome worship Him while she scans [*percenseat*] the words».

The very last line seems to indicate that transcribed books were being scanned as to their canonicity in Rome. By implication, this suggests that uncanonical texts were unlikely to be transcribed – an ideologically and authoritatively endorsed selection process that comes close to modern understandings of censorship.[138]

In the epilogue to his oeuvre, Prudentius seems to have believed that secular books were endangered. The epilogue seems to address Prudentius' works rather than the author himself in the following passage: «As for me, in his Father's

134 Prud. *C. Symm.* 1 pr. 18.

135 Prud. *Perist*. 10.1119–1120: *inscripta Christo pagina inmortalis est* | *nec obsolescit ullus in caelis apex*.

136 Paul. Nol. *Carm.* 31.405–406: *omnes uera monent sacris oracula libris* | *credere praedictis seque parare Deo*. Transl. Mastrangelo.

137 Prud. *Apoth.* 376–385: *nam quae iam littera Christum* | *non habet, aut quae non scriptorum armaria Christi* | *laude referta nouis celebrant miracula libris?* | *Hebraeus pangit stilus, Attica copia pangit,* | *pangit et Ausoniae facundia tertia linguae.* | *Pilatus iubet ignorans: 'i, scriba, tripictis* | *digere uersiculis quae sit suffixa potestas;* | *fronte crucis titulus sit triplex, triplice lingua* | *agnoscat Iudaea legens et Graecia norit* | *et uenerata Deum percenseat aurea Roma'*.

138 Examples of subscriptions include Hier. *Vir. ill.* 35; Eus. *H.E.* 5.20.2 (and the translation by Rufinus), Rufin. *De principiis*, pr. 3 = Hier. *Ep*. 80.3. See Cameron 2011, 424–427 with 469–497, esp. 470.

house Christ fits me, as a poor, outworn vessel, for transitory services, and suffers me to keep a place in a corner».[139] Following the poetical topos of *captatio beneuolentiae*, he perceives his poetical book (ethe lowest service to Gode) to be endangered because of its form, if not its content: Whatever happens to it, it will be my happiness to have sung of Christ in wordse.[140] I therefore suggest that the Romanus hymn is not only a commemoration of the Great Persecution and the associated burning of books, but that it can as well be understood as an admonition for contemporary readers to confine themselves to canonical readings and thus to avoid tortures on Judgment Day.

Prudentius was indeed an influential author. In his book *On Famous Men*, Gennadius of Marseille says that Prudentius was educated in secular literature.[141] Gennadius does not mention any of the pagan authors from antiquity. Sidonius Apollinaris, an educated senator and later bishop in Gaul in the fifth century, mentioned Prudentius in a letter, noting the presence of his books in a private library, which keeps ebooks in abundancee although he mentions only a few titles. This indicates that libraries were generally small at this period of time. It is interesting that in this library Sidonius notes a distinction between books eof Roman eloquencee which were kept separate to Christian codices (2.9.4: *religiosus*). Women were only allowed access to the latter. But while Sidonius condemns at least one book for its non-conformist content, it was still appropriate that the Latin Classics were placed alongside those Christian authors regarded as their peers in this library.[142] Nevertheless, this is probably the first time that a poison cabinet ("Giftschrank") is mentioned as part of a Roman library.

4 Conclusion

Prudentius frequently borrowed from classical poetry, thus appropriating the classical heritage for the Christian senatorial reader. As to the content used in his poetry, it is to his aesthetic and literary credit that he transformed classical motifs, while other Christian poets (such as Proba, Juvencus and Sedulius) simply versified biblical or early Christian prose. That he worries about the preservation even of his own books is not a mere literary topos, given the destruction and ne-

139 Prud. *Ep.* 25–28: *Me paterno in atrio | ut obsoletum uasculum caducis | Christus aptat usibus | sinitque parte in anguli manere.*

140 Prud. *Ep.* 31–34: *Quidquid illud accidit, | iuuabit ore personasse Christum.*

141 Gennadius, *De uiris illustribus* 13.

142 Sidon. *Ep.* 2.9.

glect caused by invasion, cultural decline, and Christian censorship. My argument in the above has been that Prudentius was aware of, and frequently alludes to, the pagan revival associated with senators such as Quintus Aurelius Symmachus and his circle. This includes the revival of classical literature and the effort of this circle to transcribe classical texts onto new parchment codices. In so doing, Prudentius' poems give evidence to the feeling that the classical heritage was under threat and needed to be rescued for future generations. Images of mutilation, of the loss of speech, of the burning and loss of books, and of the vine and the branches appear to allude, in the contexts discussed above, to the current and future cultural loss felt by the circle of Symmachus and to the canonisation of literature in the fourth and fifth centuries. If and when Prudentius intended to display sympathy with the circle of Symmachus then we have – as with the extant works by Symmachus and his circle themselves – to expect some degree of self-censorship. Given that Prudentius carefully avoided any positive appreciation of pagan content in his works, while constantly using pagan forms (such as poetical metrics, classical quotations, and the art of personification), perhaps this was the only way for him to express this sympathy in words and not be himself considered a problematic author.

Bibliography

Barnes/Westall 1991: Timothy D. Barnes and Richard W. Westall, *The conversion of the Roman aristocracy in Prudentius' Contra Symmachum*, in: «Phoenix» 45, 50–61.

Barnes 1976: Timothy D. Barnes, *The historical setting of Prudentius' Contra Symmachum*, in: «American Journal of Philology» 97, 373–386.

Bergman 1926: Johannes Bergman, *Prudentius. Carmina*, Vienna.

Bloch 1963: Herbert Bloch, *The pagan revival in the west at the end of the fourth century*, in: Arnaldo Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 193–218.

Callu 1981: Jean-Pierre Callu, *Date et genèse du premier livre de Prudence contre Symmaque*, in: «Revue des Études Latines» 59, 235–259.

Cameron 1969: Alan Cameron, *Theodosius the Great and the regency of Stilico*, in: «Harvard Studies in Classical Philology» 73, 247–280.

Cameron 1977: Alan Cameron, *Paganism and literature in late fourth century Rome*, in: Manfred Fuhrmann (ed.), *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*, Geneva, 1–30.

Cameron 1984: Alan Cameron, *The Latin revival of the fourth century*, in: Warren T. Treadgold (ed.), *Renaissances before the Renaissance*, Stanford, 42–58.

Cameron 2011: Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford.

Chuvin 2011: Pierre Chuvin, *A Chronicle of the Last Pagans*, (translated by B. A. Archer from the French original: *Chronique des derniers païens*), Cambridge (MA).

Demandt 2007: Alexander Demandt, *Die Spätantike*, München.

Döpp 1980: Siegmar Döpp, *Prudentius' Gedicht gegen Symmachus: Anlaß und Struktur*, in: «Jahrbuch für Antike und Christentum» 23, 65–81.
Döpp 1986: Siegmar Döpp, *Prudentius' Contra Symmachum eine Einheit?*, in: «Vigiliae Christianae» 40, 66–82.
Evenepoel 1990: Willy Evenepoel, *Prudence et la conversion des aristocrates romains*, in: «Augustinianum» 30, 31–44.
Gemeinhardt 2007: Peter Gemeinhardt, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, Tübingen.
Gnilka 1979: Christian Gnilka, *Interpretation frühchristlicher Natur*, in: Heinrich Krefeld (ed.), *Impulse für die lateinische Lektüre*, Frankfurt, 138–180 [reprinted in Christian Gnilka, *Prudentiana*, vol. II, Munich 2001, 32–90].
Gnilka 1990: Christian Gnilka, *Zur Rede der Roma bei Symmachus Rel. 3*, in: «Hermes» 118, 464–470.
Gnilka 1991: Christian Gnilka, *Prudentius über die Statue der Victoria im Senat*, in: «Frühmittelalterliche Studien» 25, 1–44.
Harries 1984: Jill Harries, *Prudentius and Theodosius*, in: «Latomus» 43, 69–84.
Hedrick 2000: Charles W. Hedrick, *History and Silence. Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, Austin.
Henke 1983: Rainer Henke, *Studien zum Romanushymnus des Prudentius*, Frankfurt am Mein.
Jahn 1851: Otto Jahn, *Über die Subscriptionen in den Handschriften römischer Classiker*, in: «Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische» Classe 3, 327–372.
Lavarenne 1948: Maurice Lavarenne, *Prudence*, vol. III, Paris.
MacMullen 2001: Ramsay MacMullen, *Christianity shaped through its mission*, in: Alan Kreider (ed.), *The Origins of Christendom in the West*, Edinburgh, 97–117.
Malamud 1989: Martha A. Malamud, *A Poetics of Transformation. Prudentius and Classical Mythology*, Ithaca.
Mastrangelo 2008: Marc Mastrangelo, *The Roman Self in Late Antiquity. Prudentius and the Poetics of the Soul*, Baltimore.
Palmer 1989: Anne-Marie Palmer, *Prudentius on the Martyrs*, Oxford.
Pöhlmann 1994: Egert Pöhlmann, *Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur*, vol. I, Darmstadt.
Reynolds/Wilson 1991: Leighton D. Reynolds and Nigel G. Wilson, *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford.
Roberts 1993: Michael J. Roberts, *Poetry and the Cult of the Martyrs. The "Liber Peristephanon" of Prudentius*, Ann Arbor.
Rohmann 2003: Dirk Rohmann, *Das langsame Sterben der Veterum Cultura Deorum: Pagane Kulte bei Prudentius*, in: «Hermes» 131, 235–253.
Rohmann 2016: Dirk Rohmann, *Christianity, Book–Burning and Censorship in Late Antiquity. Studies in Text Transmission*, Berlin.
Shanzer 1989: Danuta R. Shanzer, *Allegory and reality: Spes, Victoria and the date of Prudentius' Psychomachia*, in: «Illinois Classical Studies» 14, 347–363.
Simonetti 1956: Manlio Simonetti, *Una redazione poco conosciuta della passione di S. Vincenzo*, in: «Rivista di Archeologia Cristiana» 32, 219–241.
Solmsen 1965: Friedrich Solmsen, *The conclusion of Theodosius' oration in Prudentius' Contra Symmachum*, in: «Philologus» 109, 310–313.
Speyer 1970: Wolfgang Speyer, *Büchervernichtung*, in: «Jahrbuch für Antike und Christentum» 13, 123–151 [= *Reallexikon für Antike und Christentum*. Suppl. 10, 2003, 171–233].

Speyer 1981: Wolfgang Speyer, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart.
Steidle 1971: Wolf Steidle, *Die dichterische Konzeption des Prudentius und das Gedicht Contra Symmachum*, in: «Vigiliae Christianae» 25, 241–281.
Thomson 1949: Henry J. Thomson, *Prudentius*, vol. I, London.
Tränkle 1999: Hermann Tränkle, *Der Brunnen im Atrium der Petersbasilika und der Zeitpunkt von Prudentius' Romaufenthalt*, in: «Zeitschrift für Antikes Christentum» 3, 97–112.
Tränkle 2008: Hermann Tränkle, *Contra Symmachum = Gegen Symmachus*, Turnhout.

Part 4: **The Modern Age: the Jesuit World and Beyond**

Fabio Gatti

Satira censurata. Le edizioni “moralizzate” di Orazio, Persio e Giovenale realizzate dai Gesuiti

Sulla moralizzazione degli autori antichi, attraverso l’espunzione o la modifica di passi delle loro opere, espresse parole in un certo senso definitive già Ignazio di Loyola, in una fase in cui l’incipiente fondazione di scuole della Società di Gesù imponeva di interrogarsi sui metodi educativi. In una lettera del 22 giugno 1549 indirizzata al priore veneziano Andrea Lippomano, che l’anno seguente donerà ai Gesuiti due chiese conventuali di Venezia e Padova per fondarvi collegi, Ignazio scriveva:

> Considerando che gli libri, massime de littere humane, quali sogliono comunemente leggersi agli giovani, come Terentio, Virgilio et altri, hanno, fra molte cose utili alla dottrina et non inutili, anzi giovevoli, etiam alla vita, alcune molto profane et dishoneste, et solo al sentirle nocive, essendo, come la Scrittura dice, *sensus et cogitatio humani cordis in malum prona ab adolescentia sua* [*Gen*. 8.21], et tanto più se quelle cose gli sono messe in mano et inculcate nelli libri quali senteno et dove studiano, tenendoli nelle mani ordinariamente. Questo considerato, mi pareva sempre, come pare adesso, che saria molto ispediente, si de questi libri de humanità si levasino le cose dishoneste et nocive, et si mettessino altre in luogho suo de più edificatione, o vero, sanza niente aggiongere, restassino le bone sole, levando le contrarie. Et questa cosa insino a questi ultimi anni mi si rapresentava come utilissima per il ben vivere christiano et bona institution della gioventù; ma non vedendo il modo de poter esseguire questa cosa, non si pasava oltra del desiderio. Adesso, vedendo che il Signor nostro va così ampliando questa sua opera de nostra Compagnia per mezo degli servi suoi, […] pare che la cosa si facia più agevole et facile ad esseguire, almeno in quelli luoghi dove tiene auctorità la Compagnia.[1]

Pensando specificamente ai giovani e alla loro formazione, Ignazio teorizzava l’utilità della moralizzazione dei testi antichi, manifestando però un’indecisione, che si sarebbe più volte ripresentata nei dibattiti interni alla Compagnia di Gesù, circa le modalità con cui attuarla: i passi «dishonesti e nocivi» dovevano essere soltanto espunti o sostituiti con altri più edificanti? Il fondatore chiedeva sul punto, e più in generale sulla bontà della pratica, un parere a Lippomano – «ha-

1 *MPSI*^{2}, I (1540–1556), 388–391, cit. alle pp. 389–390. Il noto passo è discusso, insieme al tema dell’espurgazione degli autori latini, in Tacchi Venturi 1956, 68–71; Fois 1991, 55–56; Fabre 1995, 55–59.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-015

verò molto chiaro d'intendere il parere de V[ostra] S[igno]ria R[everen]da»–,[2] il quale però, nella responsiva di una settimana dopo, faticava a prendere posizione – «io non saprei così al improviso determinare…perché vi sono delle rasone da un parte et l'altra» –, rimettendosi totalmente alle decisioni di Ignazio, «che sa meglio di me quello fa bisogno alla congregatione».[3]

Proprio nel caldeggiare una forma di censura, comunque, Ignazio dimostrava un vivo interesse per gli autori antichi, al centro dell'impostazione educativa di stampo umanistico che i Gesuiti intendevano riproporre – se non negli obiettivi, sicuramente nei metodi e nei programmi – nelle proprie scuole, a partire dalla prima fondata a Messina nel 1548.[4] È in questo senso chiarissima la *Ratio atque Institutio Studiorum* del 1599, preceduta dalle versioni provvisorie del 1586 e del 1591, che ufficializza indirizzi pedagogici da tempo praticati:[5] il corso di studi inferiori ripropone il canonico impianto umanistico dei tre livelli di grammatica, umanità e retorica, necessari per proseguire con il corso superiore di filosofia e teologia; ogni livello inferiore è caratterizzato dalla presenza pressoché esclusiva del latino come lingua di insegnanti e allievi e dalla scelta di proporre a lezione, oltre al catechismo da memorizzare, alle pratiche devozionali e agli esercizi spirituali, «solo gli autori antichi», con la dominante prevalenza di Cicerone.[6]

In effetti la "moralizzazione" delle opere letterarie, sebbene sia in genere vista come una delle vie più spietate con cui si manifesta l'azione censoria della Chiesa controriformistica, costituisce in realtà anche la più significativa testimonianza del ruolo fondamentale che i classici continuavano a svolgere nella nuova temperie culturale, visto che si era disposti ad approntarne apposite edizioni "castigate" pur di non rinunciare al loro contributo formativo. L'impostazione ignaziana si riflette non a caso nelle *Costituzioni della Società di Gesù* sin dalla loro prima edizione del 1547, nella quale il fondatore raccomanda che

> nei libri pagani di umane lettere non si legga niente che contrasti con l'onestà. La Società potrà servirsi degli altri come delle spoglie d'Egitto […]. Ed è bene, scendendo nei dettagli,

2 *MPSI*^{2}, I, 390.

3 *MPSI*^{2}, I, 391 n. 6, responsiva del Lippomano, datata 29 giugno 1549.

4 Sul sistema scolastico gesuitico cf., in generale, de Dainville 1978; Scaglione 1986, 51–159; Grendler 1991, 388–408.

5 Sull'elaborazione della *Ratio Studiorum* si vedano Anselmi 1981; Zanardi 1998; Fumaroli 2002, 170–202; Negruzzo 2007.

6 Sulla presenza degli autori antichi nella scuola gesuitica cf., oltre ai lavori citati in nt. 4, Cherchi 2000 e i contributi compresi in Cueva *et al.* 2009; ulteriore materiale sul ruolo di Cicerone in Gatti 2020, 35–37.

> stabilire quali libri debbano essere letti, tanto nelle discipline umanistiche quanto nelle altre, e quali invece non possano essere letti. [*MPSI*^{2}, I, 223, trad. it.][7]

La lettura dei classici è legittimata a due condizioni: l'onestà del loro contenuto e la possibilità di sfruttarli in una prospettiva cristiana, teorizzata mediante una fortunatissima interpretazione allegorica dell'episodio biblico della spoliazione dell'Egitto da parte degli Ebrei (*Esodo* 3.21–22; 11.2; 12.35–36): all'immagine avevano fatto ricorso già Origene, Gregorio di Nissa e Agostino per sostenere che, come quella depredazione in apparenza illecita era stata voluta da Dio perché la refurtiva venisse impiegata per decorare il suo tempio, così bisognava dedicarsi allo studio degli autori pagani per trarne tutto quanto di utile essi contenevano ai fini di una buona vita cristiana.[8]

I propositi di Ignazio sembrarono realizzarsi pochi anni dopo, nel 1551, quando egli affidò l'espurgazione delle commedie di Terenzio al suo più stretto collaboratore, il francese Andrés des Freux (*Frusius*, 1515–1556), docente al Collegio Romano sin dalla fondazione, risalente a quello stesso 1551, e, dall'anno successivo, rettore del Collegio Germanico (attivato a Roma per la formazione degli allievi di madrelingua tedesca), nonché fine latinista, che Ignazio incaricò della versione latina dei propri *Esercizi spirituali*, scritti in spagnolo: il lavoro di espurgazione si interruppe però meno di un anno dopo, per ripensamento dello stesso Ignazio, il quale giunse alla conclusione che Terenzio, per la natura delle sue opere (basate su relazioni extraconiugali, a volte violente e con prostitute, tra giovani), fosse un autore che non si potesse "moralizzare", e dunque andasse escluso del tutto dalle letture degli allievi.[9] L'indicazione sarà in effetti accolta nella terza versione delle *Costituzioni*, risalente al 1556: nel capitolo 14, relativo ai libri da utilizzare nelle scuole, si ufficializzava l'importanza della pratica espuntoria, raccomandando che

> per quanto riguarda i libri di umane lettere latini o greci, ci si astenga anche nelle università, come nei collegi, finché sarà possibile, dal far leggere alla gioventù quelli nei quali vi sia qualcosa che possa nuocere ai buoni costumi, a meno che non siano stati prima purgati da concetti e parole disoneste. Se alcuni non potranno essere purgati del tutto, come Teren-

7 Per motivi di spazio, si è scelto di riportare i passi tratti dalla documentazione della Compagnia di Gesù in traduzione italiana, a cura di chi scrive; l'originale latino è liberamente accessibile sul sito online «Archivum Romanum Societatis Iesu».

8 Sulla fortuna dell'interpretazione allegorica dell'episodio biblico cf. Fois 1991, 53–55 e Battistini 2004, 148.

9 Per la vicenda si rimanda a Fabre 1995, 55–62.

> zio, piuttosto non si leggano, affinché la natura dei concetti non offenda la purezza degli animi. [*MPSI*^{2}, I, 298–299][10]

Il passo è particolarmente importante perché pone in rilievo due elementi fondamentali per comprendere il concetto di "immoralità" in età controriformistica: in primo luogo, la menzione di Terenzio chiarisce che si tratta di una categoria esclusivamente legata alla sfera dell'affettività e dei rapporti tra sessi;[11] in secondo luogo, ciò che può «nuocere ai buoni costumi» non è solo l'oscenità linguistica (*verba*), ma anche l'immoralità concettuale (*res*). Il passo sancisce poi la distinzione delle opere in tre categorie: quelle permesse, quelle proibite perché non sanabili – sebbene anche Terenzio sia parzialmente recuperato nei decenni a venire –[12] e quelle che, pur impiegabili nelle scuole in quanto utili alla formazione letteraria ed etica degli allievi, dovevano essere emendate sia da concetti sia da espressioni che potevano corrompere i loro costumi. Il primo autore antico cui toccò questa sorte fu Marziale, grazie alla facilità di emendazione della sua opera, composta da brevi componimenti autonomi l'uno dall'altro: i suoi *Epigrammi* furono moralizzati dallo stesso des Freux in un'edizione pubblicata a Roma due anni dopo la sua morte, nel 1558, dalla tipografia del Collegio Romano.[13]

Nella terza categoria di opere rientrava a pieno titolo anche la satira, un genere – come noterà l'importante "espurgatore" seicentesco Joseph de Jouvancy – del tutto peculiare in relazione al tema della moralità: programmaticamente animata da intenti moralizzatori, pienamente condivisi dalla pedagogia gesuitica, la satira li persegue però attraverso una rappresentazione vivida e ridanciana dei vizi che rischia di sortire effetti opposti, insinuando nella gioventù il fascino del proibito e dell'immorale:

10 Si noti che relativamente all'inciso «finché sarà possibile» (*quoad eius fieri potest*), che a prima vista sembrerebbe legittimare, ove non sia stato possibile applicare la pratica dell'espurgazione, la lettura dei testi originari, interverrà la precisazione di padre Jerónimo Nadal, rettore del collegio gesuitico di Messina, il quale specificherà che «si potrà sicuramente, e si dovrà»: *Non eo spectat haec phrasis, quod velimus viam patere ad huiusmodi auctores praelegendos; sed vitandos illos dicimus, et ablegandos a nostris scholis, quoad fieri poterit; poterit vero omnino et debebit.*

11 Si ricordi che persino di un autore come Lucrezio i Gesuiti ritenevano pericolosa l'impudicizia delle sezioni erotiche prima ancora che il materialismo "anti-cristiano" della sua filosofia: cf. Paladini 2011, 178–190.

12 Fabre 1995, 66–73.

13 L'edizione è *M. Valerii Martialis* Epigrammata *paucis admodum vel reiectis, vel immutatis nullo Latinatis damno, ab omni rerum obscoenitate, verborumque turpitudine vindicata*, in aedibus Societatis Iesu, Romae, 1558. Sulla stamperia cf. Castellani 1933.

> [Il fine della satira] è trattenere gli uomini dai vizi e incitarli alla virtù attraverso il biasimo e la derisione. Bisogna tuttavia stare attenti che gli scherzi e le salacità satiriche siano prive di oscenità, perché non accada che il poeta, mentre vuole purificare le menti, le inciti a vergognose condotte.[14]

La natura "bifronte" della satira rende dunque necessaria la sua moralizzazione, che però, inizialmente, non riguarda tutti i suoi autori, perché la concezione del genere letterario si intreccia con quella che i Gesuiti hanno dei singoli poeti: in questo senso l'opera di moralizzazione coinvolge prestissimo la satira di Orazio, il secondo autore dopo Marziale pubblicato in versione "purgata" grazie al suo ruolo di primo piano nei programmi scolastici, mentre edizioni specifiche di Persio e Giovenale saranno approntate solo alla fine del Seicento,[15] in linea con una graduale evoluzione nella considerazione dei due poeti, in principio rimasti ai margini degli interessi della Compagnia, quando non apertamente osteggiati.

1 Modificare o togliere? L'Orazio romano e l'Orazio di de Jouvancy

Da un contemporaneo quale il segretario della Società Juan Alfonso de Polanco (1517–1576) sappiamo che des Freux attese, contemporaneamente al lavoro su Marziale, alla moralizzazione di Orazio,[16] anche se per motivi imprecisabili l'opera non vide mai la luce. Il primo Orazio «purgato da ogni oscenità» fu pubblicato invece nel 1569 a Roma dallo stampatore Vittorio Eliano.[17] Di origini ebraiche ma convertito al cristianesimo, Eliano si era trasferito proprio in quell'anno nel-

14 *Institutiones Poeticae ad usum collegiorum Societatis Iesu, ab uno eiusdem Societatis rhetorices professore,* Burdigalae, apud J. Mongironem-Millangium regis et collegii typographum, 1685, 139, trad. it., ma si veda l'intero capitoletto dedicato al genere satirico alle pp. 137–139.

15 Va però ricordato che una versione purgata di Persio e Giovenale comparirà già, nel 1616, nell'edizione comprensiva di tutti i principali poeti latini (pagani e cristiani) pubblicata a Lione per le cure del gesuita francese Alexandre Fichet: A. Fichet (cur.), *Chorus poetarum classicorum duplex, sacrorum et profanorum, illustratus*, Lugduni, apud Ludovicum Muguet, 1616. Di questa edizione mi sto occupando in un lavoro di futura pubblicazione.

16 Cf. *MPSI*^{2}, I, 438–439 (Roma, 27 agosto 1553: «Si procura qui in Roma acconciare detti authori in questo modo: de Horatio, Martiale et simili, si leva quello che è dishonesto, et si lassa il resto col suo nome») e 528–529.

17 L'edizione è *Quintus Horatius Flaccus ab omni obscoenitate purgatus. Ad usum Gymnasiorum Societatis Iesu, Aldi Manutii De metris Horatianis, eiusdem adnotationes in Horatium*, Romae, apud Victorium Helianum, 1569. Sull'opera si veda la dettagliata scheda nel repertorio di Iurilli 2017, I, 473–474.

l'Urbe, dove avviò una stamperia attiva fino al 1577 con una produzione piuttosto modesta di una ventina di opere, inaugurata dall'edizione oraziana. Tra i titoli da lui pubblicati compare un solo altro classico, le *Institutiones grammaticae* di Elio Donato (1575), ma il fatto che numerosi siano invece gli scritti di Gesuiti indica che l'Ordine lo elesse tra gli stampatori di riferimento, verisimilmente anche grazie al fratello Giovanni Battista, docente di ebraico e arabo presso il Collegio Romano.[18]

Come in molte delle edizioni di classici realizzate in ambienti religiosi, la paternità dell'Orazio "romano" rimane anonima, mentre è facilmente identificabile il testo su cui esso si basa, cioè quello curato da Marc-Antoine Muret e pubblicato a Venezia da Paolo Manuzio nel 1555, nel 1559 e nel 1561.[19] Di questa edizione, quella dell'Eliano riproduce in apertura la breve «*Vita Horatii*» tratta «e codice vetustissimo» (pp. 7–9), facendola però precedere (pp. 3–7) dalla fortunata biografia oraziana dell'umanista fiorentino Pietro Crinito, riportata in numerose edizioni cinquecentesche ma assente nell'edizione manuziana; rispetto a quest'ultima, inoltre, nell'edizione dell'Eliano vengono eliminati gli «scholia» del Muret, mentre le annotazioni metriche di Aldo Manuzio sono distribuite all'inizio di ogni *Ode*, nonostante in apertura sia mantenuta l'originaria «nota al lettore» che ne annunciava la collocazione in un'appendice finale, indizio di una certa fretta e di una scarsa attenzione ai dettagli con cui l'edizione venne approntata.

Il ricorso all'edizione di Manuzio e Muret rispondeva non solo e non tanto alla volontà di rifarsi agli esiti più aggiornati della filologia oraziana, ma soprattutto alla comprovata adesione al clima post-tridentino dei suoi artefici, testimoniata dagli intensi contatti che gli ambienti gesuitici romani intrattennero, sotto il generalato di Francesco Borgia (1565–1572), sia con Muret, in quegli anni docente alla Sapienza, sia con Manuzio, che nel 1561, dopo la trentennale attività veneziana, si era trasferito nell'Urbe per la fondazione di una tipografia pontificia, dedicandosi anche a pubblicazioni di rigorosa aderenza allo spirito controriformistico come l'*Indice dei libri proibiti* (1564) e il *Catechismo romano* (1566).[20] Non a caso, nei dibattiti interni alla Società, Muret e Manuzio sono più volte citati tra gli autori contemporanei che si potrebbero leggere nelle scuole, anche se alla fine, nella *Ratio studiorum* del 1599, si chiude per sempre la porta a questa prospettiva, limitando il programma scolastico agli autori antichi.

18 Sull'Eliano cf. Casetti 1993 e 1997; *EO*, III, 206; Iurilli 2017, II, 1278.

19 L'edizione è *Horatius. M. Antonii Mureti in eundem annotationes. Aldi Manuti De metris Horatianis. Eiusdem annotationes in Horatium*, Venetiis, apud Paulum Manutium, 1555 (1559[2]; 1561[3]). Sull'opera si vedano le schede bibliografiche di Iurilli 2017, I, 446–447; 453; 456.

20 Per i contatti di Muret e Manuzio con i vertici gesuiti cf. Scaduto 1976, 295–304 e Gualdo Rosa 2020. Per Manuzio utili anche l'elenco delle edizioni in Renouard 1803 e Sterza 2008.

È probabile che la moralizzazione del testo oraziano sia stata affidata a uno dei docenti del Collegio Romano, istituzione all'avanguardia per l'insegnamento delle lettere e modello per tutti i collegi gesuitici;[21] sicura, comunque, è la destinazione eminentemente scolastica annunciata sin dal titolo dell'edizione, rivolta «ad usum gymnasiorum Societatis Iesu». Il fatto che sia stato proprio Orazio il secondo autore latino, dopo Marziale, a inaugurare la tradizione delle edizioni espurgate riflette la sua piena appartenenza al genere "anfibio" individuato da Ignazio per le opere letterarie, quello cioè di autori irrinunciabili nel canone scolastico ma bisognosi di essere emendati.

L'importanza di Orazio all'interno della pedagogia gesuitica[22] è comprovata, ancor prima della *Ratio studiorum* definitiva, dalla sua presenza costante, in particolare con le *Odi*, nelle proposte programmatiche e nella prassi didattica: già nel 1551 Hannibal du Coudret (1525–1599), docente di umanità presso il collegio di Messina, attesta per la classe di umanità la lettura dell'*Ars poetica*, e un anno dopo padre Jerónimo Nadal (1507–1580), nell'elaborare per lo stesso collegio, di cui era direttore, un piano *De studii generalis dispositione et ordine*, prevedeva per le letture poetiche della classe di umanità Virgilio, qualcosa di Ovidio, Marziale «casto» e Orazio, al quale anzi riconosceva un ruolo prioritario, che di solito spetta invece a Virgilio.[23] Un'analoga impostazione era prevista nelle proposte presentate da padre Diego de Ledesma (1519–1575) per il Collegio Romano, di cui egli fu docente e, dal 1563 sino alla morte, prefetto agli studi:[24] tra i pochi poeti latini raccomandati – Virgilio, tolto il quarto libro dell'*Eneide* e qualche altro passo «non onesto», Marziale «corretto», l'Ovidio dell'esilio, dei *Fasti* e di qualcosa delle *Metamorfosi*, alcune commedie di Plauto – non mancava un «Horatius correctus», mentre «tutti gli altri poeti non si leggeranno».[25] Orazio era ovviamente incluso, insieme ad altri poeti meno prevedibili come Properzio, Tibullo, persino Catullo e Lucrezio, nella lista degli «ottimi poeti», da leggersi nel Collegio per imparare a scrivere un buon carme latino, compilata dal più aperto gesuita valenziano Pedro Juan Perpiñá (1530–1566), professore di retorica dal 1561 al 1565, in contatto con Muret e con Manuzio.[26] I poeti venivano insegnati secondo il metodo

21 Sul Collegio Romano cf. García Villoslada 1954; Tacchi Venturi 1956; Fois 1991; Tellechea Idigoras 1991.

22 Un conciso ma valido inquadramento del tema è ancora McDonald 1935.

23 *MPSI*^{2}, I, 100 e 139. Cf. anche Cherchi 2000, 233; sul Collegio di Messina vd. Scaglione 1986, 75–81 e 135–136 per informazioni su du Coudret.

24 Su Diego (o Jacobus) de Ledesma vd. García Villoslada 1954, 322–325; Scaduto 1964, 632 e 1974, 828.

25 *MPSI*^{2}, II (1557–1572), 534.

26 Ivi, 641. Su Perpiñá vd. Scaglione 1986, 95–96.

umanistico, di ascendenza quintilianea, della *praelectio*, che prevedeva, da parte dell'insegnante, la contestualizzazione dell'opera, la lettura, la spiegazione delle caratteristiche metrico-stilistiche e contenutistiche del testo, e, da parte degli allievi, la memorizzazione, la recitazione e l'imitazione scritta.[27]

Nelle aule dei Gesuiti Orazio prevaleva con le *Odi* e, per la classe di retorica, con l'*Ars poetica*, ma non erano escluse le *Satire*: sappiamo per esempio che nel 1561, nel Collegio di Monaco di Baviera, nella terza ora pomeridiana della classe di umanità, dopo due ore di grammatica greca, «venivano spiegate le *Satire* di Orazio con l'annessa opera prosodica del Despauterius»,[28] ossia dell'umanista fiammingo Jan de Spauter (ca. 1480–1520), autore di una grammatica latina di vasta fortuna, i *Rudimenta in tres partes divisa* (Parisiis, 1512), anche se nei collegi gesuitici scalzata nel tempo da manuali prodotti da membri della Compagnia.

L'importanza dell'opera oraziana per gli educatori gesuiti è confermata dalla fibrillazione suscitata da erronee interpretazioni di un decreto latino sull'uso dei libri, risalente al 21 marzo del 1575, del lussemburghese Everard Lardinois (Everardo Mercuriano, 1514–1580), tre anni prima succeduto al Borgia come preposito generale:

> La fruizione dei libri osceni, quali sono quelli di Catullo, Tibullo, Properzio, la maggior parte di quelli scritti da Ovidio, di Plauto, di Terenzio, di Orazio, di Marziale, di Ausonio, di Gallo, non sia consentita se non ai maturi e a quelli che potranno servirsene senza pericolo per promuovere gli studi di umane lettere. Per nessuna ragione, invece, essi siano consentiti, con qualsivoglia pretesto, ai nostri allievi, e nemmeno ai maestri, eccetto tuttavia i libri di tal genere che fossero già stati espurgati o saranno espurgati in futuro. Al contrario i *Priapea* di Virgilio e altri epigrammi di tal genere siano del tutto aboliti. [*MPSI*^{2}, IV (1573–1580), 577, trad. it.]

Il preposito confermava che certi autori latini, a causa della loro *obscoenitas*, in ambito scolastico dovevano essere impiegati solo in versione moralizzata. Siccome però non tutti i collegi sparsi per l'Europa, a quella data, disponevano già dell'edizione del 1569 di Orazio, alcuni superiori provinciali, come il polacco Iacobus Wujek, rettore del collegio di Poznán, si affrettarono a scrivere a Mercuriano chiedendo di poter continuare a utilizzare Orazio nelle lezioni, ovviamente evitando le «odi più impure»: il Venosino era infatti l'unico «lirico antico» in lingua latina, ed era dunque fondamentale nelle lezioni, «grazie alla varietà dei componimenti», in particolare per lo studio metrico-stilistico.[29] Le affermazioni del Mer-

27 Si vedano Chevalier 1972; de Dainville 1978, 167–84; Cherchi 2000, 236–249.

28 *MPSI*^{2}, III (1557–1572), 540.

29 *MPSI*^{2}, III (1557–1572), 618, ottobre 1575: «*Prohibentur nominatim poetae quidam, et merito. Sed de Horatio erat difficultas, quia hactenus lectus est in scholiis ob varietatem carminum comparan-*

curiano allarmarono anche il superiore della provincia di Sicilia Giovanni Polanco, che nel dicembre del 1575 gli chiedeva delucidazioni definitive sull'impiego scolastico di Orazio, auspicando che potesse continuare a far parte delle lezioni:

> Pare a qualcuno che venga prohibito affatto Horatio, come anche Terentio, Plauto etc. Qualch'uno intende che solamente li libri o trattati obsceni sian prohibiti in Horatio, et così l'*Arte poetica* di qualche parte è ricercata. Veda V. P. qual sia sua intenzione, o se qualche facoltà di dispensar, non solamente per li maestri, ma etiam per li scolari, le par ci debba commettere. Dico quanto al legger li trattati honesti, quantunque nel medesimo autore sian altre cose o trattati obsceni. Altramente Vergilio potria esser prohibito come Horatio per alcune egloghe etc. [*MPSI*^{2}, III (1557–1572), 627–628]

Polanco attesta la diffusione di interpretazioni distorte delle indicazioni del preposito, visto che l'idea di bandire del tutto Orazio non era mai stata profilata dal Mercuriano, il quale infatti replicò che

> non s'intende che l'*Arte Poetica* et altre cose di Oratio siano prohibite, se non alcune ode et alcune altre cose che sono nei sermoni et nell'epistole; delle quali debbono li nostri abstenersi. Et già si stampò qui [*sc.* a Roma] corretto l'Oratio. Il quale, se non sarà in cotesta provincia, potrà mandarsi quando saranno cessati cotesti rumori. [*MPSI*^{2}, III (1557–1572), 618 n. 4]

La replica di Mercuriano chiariva una volta per tutte che Orazio doveva rimanere presente nei programmi scolastici, purché letto nella versione moralmente «corretta» del 1569, della quale si dovevano dotare i collegi che ne erano ancora privi. Nell'attesa, sebbene il preposito non si esprimesse sul punto, tali collegi dovevano verisimilmente procedere come avevano sempre fatto: limitare le lezioni e le letture alle parti "morali" dell'opera oraziana.

L'irrinunciabile presenza di Orazio nelle scuole gesuitiche sarà definitivamente sancita nella *Ratio Studiorum* del 1599: se il Venosino, autore di non facilissima lettura soprattutto per gli aspetti metrico-stilistici delle *Odi*, non è espressamente raccomandato per il primo corso di studi, quello grammaticale, figura invece nella classe di umanità:

> È compito di questa classe di scuole, dopo che [gli allievi] siano usciti dalle classi di grammatica, preparare per così dire il terreno all'eloquenza: cosa che si ottiene in tre modi, grazie alla conoscenza della lingua, a qualche erudizione e a brevi informazioni dei precetti che riguardano la retorica. Per la conoscenza della lingua [*ad cognitionem linguae*], che consiste soprattutto nella proprietà e nell'abbondanza [di linguaggio], nelle lezioni quotidiane sia spiegato, tra gli oratori, il solo Cicerone, specie con i libri di filosofia morale; tra gli storici,

---

dam, omissis tamen odis impurioribus. Nullum enim habemus veterm lyricum poetam praeter Horatium. E re autem scholastica esse videtur ut talis author ob varietatem carminum non abiiciatur aut certe quamprimum prodeat repurgatus».

> Cesare, Sallustio, Livio, Curzio Rufo e simili; tra i poeti, principalmente Virgilio, tranne le *Ecloghe* e il quarto dell'*Eneide*, poi *Odi* scelte di Orazio, e anche elegie, epigrammi e altri poemi degli illustri poeti antichi, purché siano stati espurgati da ogni oscenità [*ex poetis præcipue Virgilius, exceptis* Eclogis*, et quarto* Aeneidos*, preterea* Odes *Horatii selectae, item Elegiae, Epigrammata et alia poemata illustrium poetarum antiquorum, modo sint ab omni obscœnitate expurgati*]. Si faccia ricorso con misura all'erudizione, in modo tale che stimoli l'ingegno e talvolta lo rilassi, non in modo tale che ostacoli l'apprendimento della lingua. [*MPSI*[2], V, 430, trad. it.]

Orazio è insieme a Virgilio il solo poeta espressamente indicato – in particolare con *Odi* scelte – per le lezioni, nelle quali rimane però consentito ricorrere ad altri generi letterari di «illustri poeti», purché opportunamente «espurgati da ogni oscenità». Il primato dei due augustei è tanto più significativo in quanto la *Ratio studiorum* del 1599 restringeva il canone dei poeti ammessi rispetto alla prassi didattica in uso e alla versione precedente, del 1586, della stessa *Ratio studiorum*.[30]

Già nelle intenzioni di Sant'Ignazio, lo studio dei classici non era inteso come fine a sé stesso, bensì in un'ottica utilitaristica: nella classe di umanità, in particolare, i poeti erano letti anzitutto per l'apporto linguistico che essi potevano offrire, formando il buon latino, la lingua che il fondatore voleva fosse padroneggiata perfettamente dagli adepti.[31] L'importanza primaria dell'apprendimento linguistico non escludeva né la componente erudita, raccomandata, sia pure «con misura», per creare il bagaglio culturale degli allievi, né l'utilità morale delle letture: secondo Ignazio i poeti latini possedevano «molte cose utili alla dottrina et non inutili, anzi giovevoli, etiam alla vita», e contribuivano dunque alla formazione del carattere, delle passioni e della mentalità dei giovani, in un'età in cui – come notava il fondatore – si tende a replicare ogni esempio. È proprio questa concezione ad autorizzare la pratica censoria: poiché gli autori non si leggono per quello che sono stati nel passato, ma per il ruolo che possono ancora svolgere nel presente, è logico che si selezioni quanto di esteticamente ed eticamente valido essi contengono, e che si sottragga quanto può produrre effetti opposti.

Tale approccio si riflette nell'edizione oraziana del 1569, caratterizzata però da una peculiarità che la distingue da tutte le successive e che tradisce un processo di moralizzazione dei testi ancora primordiale. L'edizione contiene infatti l'indicazione, sotto la numerazione di ogni componimento, dell'eventuale intervento censorio: se il testo è pubblicato integralmente, ci si limita a indicarne la

30 *MPSI*[2], V, 303 («Regulae Professoris Humanitatis»): «*Poetae denique huius classis sunt Vergilius, Horatius*, Fasti *Ovidii, tragoediae Senecae, Statii* Silvae*, Claudianus*»; cf. anche p. 153. La *Ratio studiorum* del 1586 è pubblicata alle pp. 1–128.

31 Caliendo 2009.

numerazione (e.g. «*Satira I*»), se invece vi sono espunzioni, queste vengono segnalate con espressioni canoniche (e.g. «*Satira IIII. Hinc aliquid demptum est*»; «*Satira V. Hinc aliquid omissum est*»); se, infine, un intero componimento viene omesso, lo si indica con l'espressione, e.g., «*Satira II. Tota sublata est*». L'indicazione degli interventi censorii rappresenta un *unicum* tra le edizioni di poeti latini, e rimanda in effetti a una strategia non troppo scaltrita: segnalare la soppressione di un passo è il miglior modo per solleticare la curiosità dei lettori, come gli stessi Gesuiti capiranno presto, eliminando sin dalle prime ristampe dell'edizione le indicazioni relative alle espurgazioni effettuate.

Se, nelle *Satire* oraziane, i passi "osceni" sono numericamente ridotti, circoscritti a pochi componimenti (soprattutto 1.2, 1.5, 2.7), un elemento che distingue Orazio dai suoi successori satirici è la scelta di indicare parti intime e atti carnali con un linguaggio volgare, visto che egli è l'unico a utilizzare *cunnus* (*Serm.* 1.2.36 e 70, 1.3.107) per l'organo femminile, *muto* (1.2.68) per quello maschile, *futuo* (1.2.127) per l'attività sessuale, oltre a vocaboli di ambito scatologico come *merda* e *cacare* (1.8.36–37). Vistoso, in particolare, è l'uso di *cunnus*, il termine più volgare per l'organo genitale femminile, come dimostrano le attestazioni limitate, oltre che alle *Satire*, a Catullo, Marziale e ai *Priapea:*[32] Orazio lo impiega tre volte, sempre come sineddoche per indicare «la donna», ma mentre le due attestazioni di *Satira* 1.2 non pongono problemi perché l'intero componimento viene espunto dall'Orazio "romano", la sua occorrenza in 1.3.107 impone una modifica: nel verso *nam fuit ante Helenam* ***cunnus*** *taeterrima belli* / *causa* («Infatti anche prima di Elena la fica fu la più terribile causa di guerra»), il termine viene sostituito da *mulier* (*nam fuit ante Helenam* ***mulier*** *taeterrima belli* / *causa*), cosicché il verso afferma che «anche prima di Elena la donna fu la più terribile causa di guerra», mantenendo inalterato il significato, senza però riferimenti osceni. Dopo l'eliminazione totale di *Satira* 1.2, occupata per gran parte (vv. 29–134) da una disquisizione sulle varie tipologie di donne predilette dagli uomini e sull'assenza di misura nei rapporti erotici, e conclusa dalla comica scena dell'adulterio scoperto in flagranza, la prima espunzione parziale si ha in 1.4: da un elenco di vizi umani viene omesso il solo v. 27, cioè il riferimento, linguisticamente del tutto privo di volgarità, all'adulterio e alla pederastia:

quemvis media elige turba:
aut ob avaritiam aut misera ambitione laborat.
~~**hic nuptarum insanit amoribus, hic puerorum:**~~
hunc capit argenti splendor; stupet Albius aere.

32 Cf. Richlin 1978, 208.

> Prendi uno qualunque dalla massa: si affatica o per avidità o per misera ambizione. ~~Questo è folle per la passione delle donne sposate, quest'altro dei ragazzi;~~ questo è attratto dalla lucentezza dell'argento, Albio è ammirato dal bronzo.

Lo stesso principio sta alla base della correzione, in *Satira* 1.5, del v. 15, dove il riferimento al canto del barcaiolo e del viaggiatore per l'«amante assente» viene modificato con una più generica allusione al canto di una «storiella da nulla»:

15 ***absentem*** *cantat* ***amicam*** *multa prolutus vappa nauta atque viator certatim.*	15 ***fabellam*** *cantat* ***ineptam*** *multa prolutus vappa nauta atuqe viator certatim*
Un barcaiolo imbevuto di molto vinaccio e un viaggiatore cantano a gara **l'amante assente**.	Un barcaiolo imbevuto di molto vinaccio e un viaggiatore cantano a gara **una storiella da nulla**.

È sufficiente alludere, anche in maniera elegante, a un concetto immorale come il rapporto extraconiugale, segnalato dal termine *amica*, per giustificare la modifica del passo.

Ancora in *Satira* 1.5 non può che essere omesso il passaggio di quattro versi (82–85) in cui Orazio allude, con stile non volgare ma in modo esplicito, alla vana attesa di una ragazza, all'addormentamento che ne consegue e al successivo "incidente" della polluzione dovuto all'eccitazione sessuale ancora viva:

> Numquam erepsemus, nisi nos vicina Trivici,
> villa recepisset lacrimoso non sine fumo,
> udos cum foliis ramos urente camino.
> ~~**hic ego mendacem stultissimus usque puellam**~~
> ~~**ad mediam noctem exspecto; somnus tamen aufert**~~
> ~~**intentum veneri; tum inmundo somnia visu**~~
> ~~**nocturnam vestem maculant ventremque supinum.**~~
> quattuor hinc rapimur viginti et milia raedis ...
>
> Mai saremmo riusciti a percorrere [*sc.* i monti Apuli] se non ci avesse accolto una villa vicina a Trevìco, non senza un fumo che ci fece lacrimare, visto che bruciavano nel camino rami umidi con le foglie. ~~Qui io, da vero sciocco, aspetto fino a mezzanotte una ragazza bugiarda, ma poi il sonno mi prende con il pensiero ancora al piacere, e alla fine i sogni, con impure visioni, mi sporcano la veste notturna e il ventre supino~~. Da qui partiamo di corsa per ventiquattro miglia in carrozza ...

Interventi espuntorii riguardano infine altre tre satire. In *Satira* 1.8 vengono espunti tre versi: il v. 5 *obscaenoque ruber porrectus ab inguine palus* («e il piolo scarlatto che mi si drizza all'inguine impudico»), contenente la descrizione del fallo eretto della statua di Priapo, mentre i vv. 37–39, dove lo stesso dio riferisce i macabri rituali praticati da fattucchiere sull'Esquilino, costituiscono l'unico pas-

saggio eliminato non per l'immoralità erotica del contenuto, bensì per la volgarità del linguaggio, ravvisabile nel sostantivo *merda* e nei participi *mictum* e *cacatum*, che si giustificano in quanto messi in bocca a un personaggio noto per la sua licenziosità verbale:

serpentes atque videres
infernas errare canes Lunamque rubentem,
ne foret his testis, post magna latere sepulcra.
~~mentior at siquid, merdis caput inquiner albis~~
~~corvorum atque in me veniat mictum atque cacatum~~
~~Iulius et fragilis Pediatia furque Voranus.~~
singula quid memorem ...

Avresti visto vagare serpenti e cani infernali e la Luna, rosseggiante, nascondersi dietro i grandi sepolcri per non essere testimone di questi misfatti. ~~E se mento in qualcosa, la mia testa venga pure insozzata dalla bianca merda dei corvi e mi piscino e mi caghino addosso Giulio e il debole Pediazia e il ladro Vorano~~. Ma perché dovrei ricordare ogni singola cosa?

Particolarmente interessante è il caso di *Satira* 2.5, perché ai vv. 75–84 non viene attuata una semplice espunzione, ma si apporta anche una modifica al senso: se nel testo originale Tiresia, rivolgendo spregiudicati consigli a Ulisse, arriva a suggerirgli di concedere Penelope al "donnaiolo" che possa omaggiarla con larghi doni, così da arricchire il suo patrimonio, nella versione moralizzata si elimina l'allusione a vizi connessi con la sessualità, sostituiti con il più veniale vizio del bere:

Scribet mala carmina vecors?	Scribet mala carmina vecors?
Laudato. **scortator** erit? cave te roget; ultro	Laudato. **potator** erit? cave te roget; ultro
Penelopam facilis potiori trade. 'putasne	**trade cadum multo servati consule Bacchi.**
~~perduci poterit tam frugi tamque pudica,~~	me sene quod dicam factum est...
~~quam nequiere proci recto depellere cursu?'~~	
~~Venit enim magnum donandi parca iuventus~~	
~~nec tantum veneris quantum studiosa culinae~~.	
~~sic tibi Penelope frugi est; quae si semel uno~~	
~~de sene gustarit tecum partita lucellum,~~	
~~ut canis a corio numquam absterrebitur uncto.~~	
me sene quod dicam factum est...	
Scriverà, folle, brutte poesie? Lodalo. Sarà **un donnaiolo?** Fa' in modo che non debba chiedere: di tua spontanea volontà, consegna, **ben disponibile, Penelope a chi ha più di te**. ~~"Ma ritieni che potrà essere convinta, lei, tanto pudica e tanto morigerata, che nemmeno i Proci~~	Scriverà, folle, brutte poesie? Lodalo. Sarà **un ubriacone?** Fa' in modo che non debba chiedere: di tua spontanea volontà, consegnagli **una giara di vino invecchiato da molti anni**. Ciò che ti sto per dire è accaduto quando ero già vecchio...

(continuata)

~~poterono distogliere dalla retta via?" Ma perché quella gioventù si presentò parca di grandi regali e desiderosa non tanto del piacere venereo quanto della cucina. Per questo Penelope ti è morigerata; che se invece avrà assaggiato almeno una volta, da un vecchio, un regaluccio con te spartito, non si farà più trattenere, come un cane dal cuoio ben unto.~~ Ciò che ti sto per dire è accaduto quando ero già vecchio…

Quest'ultimo caso rimanda, in tutta evidenza, a una modalità censoria più complessa dell'espunzione, perché richiede una forma di intervento creativo: dal momento che il v. 75 non può essere eliminato perché contiene una parte fondamentale (*laudato*) per la comprensione del verso precedente, si rende necessario sostituire l'originale con una nuova parte concettualmente e metricamente adatta. Lo stesso principio sta alla base della modifica di *Satira* 2.7.89–92, dove il vizio della lussuria viene di nuovo sostituito con il più veniale vizio della gola; in questo caso, la sostituzione si accompagna a un rimaneggiamento dei versi, con l'eliminazione della scena in cui la donna butta fuori l'uomo dalla porta e lo riempie di acqua gelata, sostituita da un riferimento moralmente edificante alla razionalità che ostacola il vizio:

Quinque talenta	quinque talenta
poscit te **mulier**, ~~vexat foribusque repulsum perfundit gelida,~~ **rursus vocat**: eripe turpi colla iugo, 'liber, liber sum' dic age. non quis.	poscit te **ingluvies**, **ratio vetat**: eripe turpi colla iugo, 'liber, liber sum' dic age. non quis.
La donna ti chiede cinque talenti, ~~ti tormenta, e, buttato fuori dalla porta, ti bagna di acqua gelata~~, **poi di nuovo ti richiama**: sottrai il collo a questo giogo vergognoso, di' pure "libero, sono libero". Non riesci.	**La gola** ti chiede cinque talenti, **la ragione te lo vieta**: sottrai il collo a questo giogo vergognoso, di' pure "libero, sono libero". Non riesci.

L'ultima espunzione, praticata in *Satira* 2.7.46–67, è interessante per la peculiare commistione tra ciò che viene tolto e ciò che viene lasciato: nell'elenco delle forme di schiavitù dai vizi che lo schiavo Davo sta stilando, viene omesso (vv. 46–52) il riferimento alla passione per donne sposate e per prostitute, con la descrizione esplicita di una scena di sesso; contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, però, viene mantenuto il passo successivo, dove Davo continua a riferirsi all'adulterio, indugiando su scenette "boccaccesche" dell'amante scoperto in

flagranza, ma insiste anche sulla pena tremenda che attende gli adulteri, esposti all'arbitrio del marito tradito:

[...] manum stomachumque teneto
dum quae Crispini docuit me ianitor edo.
~~te coniunx aliena capit, meretricula Davum:~~
~~peccat uter nostrum cruce dignius? acris ubi me~~
~~natura intendit, sub clara nuda lucerna~~
~~quaecumque excepit turgentis verbera caudae~~
~~clunibus aut agitavit equum lasciva supinum,~~
~~dimittit neque famosum neque sollicitum, ne~~
~~ditior aut formae melioris meiat eodem.~~
tu cum proiectis insignibus, anulo equestri
Romanoque habitu, prodis ex iudice Dama,
turpis odoratum caput obscurante lacerna,
non es quod simulas? metuens induceris atque
altercante libidinibus tremis ossa pavore.
quid refert, uri virgis ferroque necari
auctoratus eas, an turpi clausus in arca,
quo te demisit peccati conscia erilis,
contractum genibus tangas caput? estne marito
matronae peccantis in ambo iusta potestas,
in corruptorem vel iustior? illa tamen se
non habitu mutatve loco peccatve superne,
cum te formidet mulier neque credat amanti.
Ibi sub furcam prudens dominoque furenti
Conmittes rem omnem et vitam et cum corpore famam.

DAVO: Trattieni le mani e la rabbia, mentre ti espongo quello che mi ha insegnato il portinaio di Crispino. ~~A te piace la moglie di un altro, a Davo una sgualdrinella: chi di noi pecca in maniera più meritevole della croce? Quando la natura pungente mi eccita, qualunque sia la donna che, nuda sotto una chiara lucerna, ha ricevuto i colpi della mia coda inturgidita o, dimenando lasciva le natiche, ha sbattuto me, in posizione supina come un cavallo, mi congeda senza restare infamato e senza darmi pensiero se uno più ricco o più bello eiaculi nello stesso posto.~~ Tu invece, quando, gettati i segni distintivi, cioè l'anello equestre e l'abito romano, vai fuori, divenuto un vergognoso Dama da giudice che eri, con il mantello che copre la testa profumata, non sei davvero lo schiavo che fingi di essere? Sei accolto pieno di paura e tremi alle ossa per il terrore che combatte con le voglie. Che differenza c'è andare nell'arena per essere consumato dalle verghe e ucciso dal ferro o toccare le ginocchia con la testa rannicchiata, chiuso in una cassa, nella quale ti ha nascosto la serva complice del peccato? Non è forse legittima la facoltà che ha il marito della matrona fedifraga su entrambi, ma ancora più legittima quella sul corruttore? Del resto non è lei che muta d'abito o di luogo e che pecca maggiormente, ma ha solo paura di te, in quanto donna, e non si fida dell'amante. Andrai consapevole sotto la forca e affiderai l'intero tuo patrimonio e la vita e la fama con il tuo corpo a un padrone furibondo.

La scelta, che all'apparenza può stupire, è in realtà in linea con gli intenti moralizzatori: si elimina la parte più oscena, che indugia sui dettagli sessuali, mentre si conserva la sezione in cui l'adulterio è inequivocabilmente caratterizzato come azione pericolosa, accompagnata da grandi sofferenze, paure, vergogna, umiliazioni e, soprattutto, da pene severe. Dell'adulterio rimane così un'immagine degradata e inquietante, dalla quale il lettore non può che tenersi lontano.

Nel complesso, la censura della satira oraziana è quantitativamente abbastanza contenuta: quasi due terzi delle satire (11 su 18) non subiscono alcun intervento; di quelle "manipolate", solo una (1.2) è totalmente espunta, mentre le altre sei subiscono l'espurgazione o la modifica di qualche verso. Chi leggeva le *Satire* nel cosiddetto Orazio "romano" non aveva, in fondo, una versione significativamente alterata dell'opera, se non per un aspetto: l'assenza di riferimenti alla sfera sessuale. Quanto alle modalità dell'intervento censorio, l'edizione percorre entrambe le vie suggerite dalla lettera di Sant'Ignazio citata all'inizio: alla moralizzazione del testo si può pervenire sia attraverso la semplice sottrazione delle parti immorali sia attraverso la loro modifica con espressioni ritenute innocue, sebbene quest'ultima sia pratica meno frequente in quanto attuabile soltanto in determinate condizioni, quando cioè possono facilmente essere sostituiti singoli termini senza alterare la metrica e la sintassi del contesto.

Fino alla fine del Seicento, l'edizione del 1569 sarà la versione delle satire oraziane più letta dagli studenti delle scuole dei Gesuiti, arrivate al numero di 111 nella sola Italia,[33] e spesso anche in altre istituzioni scolastiche che a quei collegi guardavano come a modelli, come suggerisce l'altissimo numero di ristampe: dal 1585, anno delle riedizioni di Dillingen in Baviera e di Milano, fino al 1716, anno della riedizione di Bergamo, si contano ben 45 riedizioni, senza contare le parallele versioni in volgare basate sull'originale. In molti casi si tratta di mere ristampe della *princeps* romana, con l'eliminazione però delle segnalazioni degli interventi censorii effettuati; altre volte si registrano variazioni di natura paratestuale (aggiunta di premesse dedicatorie, soppressione dell'iniziale *Vita Horatii* e delle notazioni metriche di Aldo Manuzio), che però non riguardano gli interventi censorii.[34]

L'autorità dell'Orazio "romano" comincerà a eclissarsi solo sul finire del Seicento, in concomitanza con l'uscita di due nuove versioni "moralizzate": la prima, pubblicata nel 1688 a Tours per i tipi di Philip Masson, era quella curata dal gesuita francese Joseph de Jouvancy (Parigi, 1643–Roma, 1714), influente professore

33 Cf. Scaglione 1986, 61–62 e Grendler 1994, 396–398.

34 Si veda il lungo elenco delle riedizioni, con informazioni bibliografiche, negli annali compilati da Iurilli 2017, vol. I.

di grammatica e di retorica nei collegi di Compiègne, Caen, La Flèche e Parigi, nonché storico della Compagnia dal 1699, quando si trasferirà a Roma;[35] la seconda, che ha già attirato l'interesse degli studiosi, fu quella pubblicata nel 1691 a Parigi all'interno della collezione, realizzata tra il 1670 e il 1698, dei volumi *in usum Serenissimi Delphini*, cioè edizioni di classici per l'istruzione letteraria del delfino di Francia, il figlio di re Luigi XIV, curate da eruditi sempre di provenienza perlopiù gesuitica.[36] In realtà, l'Orazio "romano" continuerà a essere ristampato ancora per qualche anno, perché l'edizione di de Jouvancy a imporsi come testo di riferimento, andando incontro a un'impressionante quantità di ristampe fino all'Ottocento inoltrato in tutta Europa, sarà la seconda, cioè quella parigina del 1696–1697 in due tomi, contenente, per ogni componimento, una parafrasi latina in prosa e brevi note al testo.[37]

De Jouvancy affiancò la prolifica attività di editore di Terenzio, Persio, Giovenale, Orazio, Ovidio e Marziale a riflessioni teoriche, con due opere di grande influenza: se nelle *Institutiones poeticae ad usum collegiorum Societatis Iesu*, uscite nel 1685, de Jouvancy attingeva ampiamente ai precetti dell'*Ars poetica* oraziana per analizzare i generi letterari, i singoli autori, le rispettive caratteristiche e l'eventuale utilità del loro studio, l'importanza di leggere Orazio in versione moralizzata fu affermata con forza nel trattato *De ratione discendi et docendi*, pubblicato a Parigi nel 1692, riedito con modifiche a Firenze nel 1703 con l'approvazione del generalato della Società, e poi più volte ristampato:

> Quinto Orazio Flacco, nato cinque anni dopo Virgilio a Venosa, in Apulia, scrisse tutto in maniera talentuosa, splendida, ricca, e tuttavia ha non poche cose torbide e adatte, se non viene selezionato, a inquinare i costumi (*non pauca tamen habet lutulenta, et inquinandis moribus, nisi delectus habeatur, opportuna*). Uscì all'inizio del secolo a Roma, [poi] a Parigi, accuratamente purgato e con un breve commentario.[38]

Rispetto all'Orazio "romano", evocato nella ristampa del 1600, l'edizione di de Jouvancy presenta alcune differenze, pur nel quadro di una totale continuità tra satire pubblicate integralmente e satire interessate da interventi: se, per comin-

35 Per informazioni su de Jouvancy si vedano Sommervogel-Bliard 1890–1909, IV, coll. 830–859, con elenco delle sue pubblicazioni; Herbermann 1913; *EO*, III, 299; Iurilli 2017, 1162–1163. Fabre 1995, 67–73 si sofferma sulla sua edizione espurgata di Terenzio del 1684.

36 Sulla collezione si vedano gli studi compresi in Volpilhac-Auger/Furno 2000–2005; specificamente sull'edizione di Orazio Furno/Merle 2005.

37 L'edizione è *Quinti Horatii Flacci* Carmina *expurgata. Notis ac perpetua interpretatione illustravit Josephus de Jouvancy Societatis Iesu*, Parisiis, I–II, apud viduam Simonis Bernard, 1696–1697: vd. Iurilli 2017, I, 665.

38 *Christianis litterarum magistris De Ratione discendi et docendi*, Parisiis, s.e., 1692, 121, trad. it. Su genesi e contenuti dell'opera si veda de Dainville 1951; una sintesi in Scaglione 1986, 130–132.

ciare, nell'edizione romana *Satira* 1.2 era omessa, de Jouvancy pubblica i primi 24 versi (dove Orazio biasima, in generale, l'assenza di misura nei comportamenti umani), espunge i vv. 25–26 *Maltinus tunicis demissis ambulat, est qui* / *inguen ab oscaenum subductis usque; facetus* («Maltino cammina con le tuniche lasciate cadere, ma c'è chi le tira su fino all'inguine osceno»), giudicando scandaloso il riferimento a un modo di vestirsi che lascia trasparire l'area inguinale, per poi tornare a pubblicare il v. 27 e parte del v. 28 *pastillos Rufillus olet, Gargonius hircum: / nil medium est* («Rufillo puzza di pastiglie, Gargonio di caprone: non c'è alcuna misura»), dove Orazio ribadisce in termini generali il biasimo per l'assenza di misura, con un innocuo riferimento all'opposto odore – troppo artefatto e troppo grezzo – emanato da due personaggi emblematici. Viene poi eliminata tutta la parte successiva, dal v. 28 al v. 133, in cui l'assunto della mancanza del giusto mezzo viene applicato alle relazioni erotiche. La scelta effettuata consente di "salvare" una parte della satira moralmente istruttiva, e di dare l'impressione che nessun intervento sia stato effettuato, perché un lettore ignaro è portato a ritenere che il testo originale consti effettivamente di 26 versi, il cui assunto è – come recita la lapidaria sintesi posta da de Jouvancy in apertura – «*dum improbi vitia quaedam fugiunt, incidunt in contraria*», cioè una parafrasi del v. 24 («Gli stolti, mentre evitano alcuni vizi, cadono in quelli opposti»). Questa modalità permette di non ingenerare quelle curiosità "morbose" sulla parte omessa che invece poteva sollecitare l'edizione del 1569, con l'annuncio della soppressione di un intero componimento.

Anche negli altri interventi difformi dall'Orazio "romano", de Jouvancy evita di modificare i versi, limitandosi alla loro espunzione. In *Satira* 1.5 lascia la versione originale del v. 25, con riferimento al canto per l'amante del barcaiolo, che non desta preoccupazioni, mentre in *Satira* 2.5 non modifica la sezione in cui Tiresia consiglia a Ulisse di indurre Penelope a prostituirsi: il passo (vv. 73–82) è invece totalmente espunto. Anche in *Satira* 2.7 de Jouvancy sembra percorrere una scelta più comoda e al contempo più coerente: egli espunge l'intera descrizione (vv. 46–71) della scena di adulterio, senza conservare, come avveniva nell'edizione del 1569, la parte relativa ai tormenti e alle punizioni a cui si espone l'adultero; a quel punto, però, la ripresa del v. 72 *non sum moechus* è troppo scollegata rispetto al v. 45 *dum quae Crispini docuit me ianitor edo*, e infatti de Jouvancy introduce dopo quest'ultimo verso dei punti di sospensione che lasciano intuire un "salto", che però, agli occhi di chi legge, potrebbe anche essere frutto di una caduta di versi nei manoscritti, non necessariamente di un intervento censorio. De Jouvancy, infine, non modifica nemmeno i vv. 90–91, dove l'edizione del 1569 sostituiva ai vizi erotici i vizi di gola: siccome Orazio parla di *mulier* (v. 90), si può anche pensare alla "moglie", e dunque non gli pare necessario espungere

una scenetta casta, che fotografa divertita la "sudditanza" dell'innamorato nei confronti della coniuge.

Il passaggio dall'Orazio romano del 1569 all'Orazio di de Jouvancy segna dunque l'abbandono di una delle due modalità censorie prospettate da Ignazio, quella della modifica: si pratica ora la mera espunzione di versi, peraltro condotta in maniera più coerente, cioè più circoscritta quando è possibile una lettura moralmente accettabile del testo, più estesa quando la conservazione di una porzione susciterebbe comunque qualche scandalo. L'approccio di de Jouvancy non risponde solo a scelte personali, ma a una precisa linea di pensiero manifestatasi nel tempo nei dibattiti interni alla Società di Gesù sull'espurgazione dei libri. Il documento in questo senso più importante è un paragrafo del capitolo intitolato *De libris* presente nella versione del 1586 della *Ratio studiorum* e invece assente in quella definitiva del 1599. Nel confermare che "espurgare" alcuni libri è meglio che bandirli del tutto, perché in questo caso si priverebbero gli allievi di testi importanti per la loro formazione, la *Ratio* rifiuta, se non in casi rari e limitatamente a «pochissime voci», la sostituzione di espressioni immorali con altre più caste, perché l'opera conserverebbe comunque l'«originario sapore» e difficilmente si riuscirebbe a intervenire in maniera tale da non rivelare la presenza di una mano diversa da quella dell'autore:

> L'espurgazione di alcuni libri [...] sembra di non poca utilità; sia perché vi sono alcuni generi di poemi e di tutti gli altri argomenti che non sono stati trattati se non da autori poco onesti, come, in gran parte, le commedie, gli epigrammi, le elegie e le odi, generi nei quali i nostri rimarranno carenti se venissero del tutto privati di autori di tal genere; sia perché, anche se non manca talvolta un qualche autore che abbia trattato più onestamente ciò che gli altri hanno trattato in maniera vergognosa, tuttavia la varietà degli autori rende più fertile la vena dei fanciulli e più facile l'imitazione; sia perché i nostri allievi sembreranno del tutto ignari di ciò di cui tutti gli altri studenti vanteranno di essere esperti. Nondimeno, non si approva quella modalità di purgare che sostituisce ai versi o ai concetti più vergognosi cose oneste: sia perché, qualsiasi purgazione sia praticata, tuttavia un libro il cui contenuto sia vergognoso, conserva sempre l'antico e originario odore o sapore [...]; sia perché qualsiasi cosa venga sostituita a ciò che scrisse l'autore, a stento può replicare il contenuto o lo stile che caratterizza tutto il resto. Pertanto non si approva questo genere di espurgazione, a meno che non sia possibile attuarla ricorrendo a pochissime voci, in maniera comoda e con eleganza. [*MPSI*^{2}, V, 139–140, trad. it.]

Il documento tradisce lo sforzo di coniugare esigenze estetico-formative, laddove si vuole evitare che gli allievi siano privati di autori parzialmente utili, con preoccupazioni morali, quando si sottolinea che la modifica di un testo raramente passa inosservata. Per questo motivo si raccomanda un altro tipo di intervento censorio, cioè l'eliminazione di interi componimenti immorali e la raccolta di quelli accettabili in antologie scelte:

> Al contrario sembra opportuno avviare piuttosto un altro criterio, di gran lunga più adatto, cioè che da un qualche autore, per esempio da Orazio, si trascelgano soltanto le *Odi* oneste, tralasciati i componimenti vergognosi. Si potrebbe poi intitolare un libro di tal genere «Alcune cose scelte da Orazio o da Catullo o da Tibullo etc.». E invece, dai componimenti i cui argomenti sono osceni, si potrebbero raccogliere in un qualche volume le parti più oneste, se si possono radunare del tutto separati dalla loro origine. [*MPSI*^{2}, V, 139–140, trad. it.]

La prospettiva sancita dalla *Ratio studiorum* del 1586, in realtà, si imporrà solo in parte: in primo luogo, come si vedrà, le modalità di correzione dei poeti latini non resteranno identiche per tutti, ma varieranno secondo la natura delle loro opere, con una differenziazione che il documento sembra invece non considerare; in secondo luogo, la strategia emendatoria suggerita sarà sì applicata parzialmente per quanto riguarda il primo aspetto, perché effettivamente, come il caso oraziano dimostra, si ridurrà la tendenza a modificare il testo, ma non per quanto riguarda il secondo, perché, per alcuni generi come la satira, alla realizzazione di raccolte di poesie scelte si continuerà a preferire l'espunzione di singole porzioni di testo, non già di interi componimenti.

2 *Turpiores poetae?* La moralizzazione di Persio e Giovenale

Se in versione purgata la satira di Orazio fece prestissimo la sua comparsa, come parte dei suoi *opera omnia*, per specifiche edizioni moralizzate di Persio e di Giovenale bisognerà attendere la fine del Seicento. Il motivo del ritardo risiede nella differente opinione che i Gesuiti avevano dei tre satirici: Persio e Giovenale non solo sono assenti in tutte le versioni della *Ratio studiorum*, che li esclude dal canone dei poeti da leggersi nelle scuole, ma sono espressamente bollati come autori che, in quanto *turpiores*, devono essere evitati dagli studenti e persino dai maestri nelle proposte programmatiche presentate nel 1566 al preposito generale della Compagnia, Diego Lainez, dal già citato prefetto agli studi del Collegio Romano Diego de Ledesma: «Sembra opportuno che i poeti più turpi, quali sono Terenzio, Giovenale, Persio, Catullo, Tibullo, etc., non vadano concessi a nessuno, né agli allievi e nemmeno ai maestri [*MPSI*^{2}, II, 742, trad. it.]». La lista dei poeti lascia intuire che la *turpitudo* stigmatizzata è legata specificamente all'immoralità erotica di cui, nella loro opera, sono protagonisti i poeti stessi o i loro personaggi. L'opportunità di vietarne la lettura non solo agli studenti, ma anche ai maestri, sarà poi precisata da padre Ledesma in un'annotazione aggiuntiva con riferimento «almeno ai maestri più giovani»: in quella circostanza, peraltro, egli inclu-

derà tra i poeti "pericolosi" anche Properzio e parte di Ovidio, mentre specificherà che non vi dovevano essere compresi Marziale e Orazio, purché *correcti*:

> Vorrei che non solo agli allievi, ma anche ai maestri, almeno ai più giovani, fosse proibito questo: almeno i più turpi, come sono Catullo, Tibullo, Properzio, Persio, Terenzio e le parti più turpi di Ovidio; ma Marziale e Orazio corretti si potranno concedere. [*MPSI*^{2}, II, 703, trad. it.]

La presenza di Persio in elenchi simili, tuttavia, stonava agli occhi di chiunque ne avesse una qualche conoscenza, perché i suoi passi considerabili immorali sulla base delle categorie gesuitiche sono in realtà pochi e facilmente eliminabili: di questa stranezza, non a caso, ci si accorgerà vent'anni dopo, quando i rappresentanti delle province della Compagnia saranno chiamati a esprimersi sui vari punti della *Ratio studiorum* del 1586. In risposta al citato paragrafo sull'espurgazione, i delegati dell'Aquitania menzioneranno proprio Persio, oltre a Orazio e Marziale, tra i poeti che, a differenza di Tibullo e Terenzio, possono essere facilmente moralizzati attraverso espunzioni e lievi modifiche, tecniche che dunque, per questa categoria di autori, sono preferibili all'esclusione di interi componimenti, perché consentono di conservare la bellezza originaria di un'opera senza menomarla:

> Due sono i generi di autori impuri. Uno è quello degli autori di indole più pervicace, che non possono essere espurgati, a meno che non si muti l'intero argomento del componimento o se ne elimini la maggior parte, quali possono apparire Tibullo e Terenzio. E autori di questo genere siamo costretti ad ammettere che non sono degni delle nostre scuole, se non alcune parti più selezionate e più pure. L'altro genere è invece quello degli autori che, mutate soltanto poche cose o anche eliminate, indossano una veste del tutto diversa, quali sono Orazio, Marziale, Persio e molti altri. Nel correggere questi ultimi a noi sembra sia da attivare proprio quel criterio che qui [nella *Ratio studiorum* del 1586] meno si approva: 1) perché, mutate poche cose o eliminate, il senso non può apparire malvagio, a meno che uno non ricorra all'originale; 2) se gli autori vengono spiegati da noi così mutilati, gli allievi riterranno di non aver ascoltato ottimi autori, cosa che dispiacerà molto sia a loro stessi sia ai loro genitori, mentre si ha una situazione diversa se dagli autori vengono eliminate poche parti e impure; 3) se da noi vengono esposte parti scelte degli ottimi autori, nondimeno i tipografi stamperanno quegli stessi autori osceni integralmente, mentre se si rigettano soltanto poche cose, stamperanno quegli autori da noi corretti, e di questi tutti saranno soddisfatti, né andranno a ricercare l'originale impuro; 4) una parte molto famosa di un componimento, sporcata solo da una o due parole impure, non sembra sia da rigettare, ma sembra che debba essere lavata e detersa l'impurità stessa, affinché non sembri che mandiamo in rovina e cancelliamo del tutto ottimi autori. E di questo si lamentano a buon diritto molti, dicendo che Orazio è stato da noi lacerato in maniera molto penosa, perché talvolta sono state rigettate per motivi veniali intere *Odi*, spesso anche illustri, che si sarebbero potute correggere senza alcuna fatica. Dicono infatti che questo non è sanare un malato, ma ucciderlo. E perciò a noi sembra che dal nostro Reverendo Padre Generale debba essere deman-

> dato a tutte le province questo incarico, che ciascuno scelga nelle proprie province i più insigni retori e umanisti con il compito di espurgare gli autori osceni nella maniera più accurata che possono. [*MPSI*[2], VI, 369, trad. it.]

Muovendo ancora una volta da preoccupazioni al tempo stesso estetiche e etiche, i delegati aquitani esprimevano l'esigenza di conservare quanto più possibile del patrimonio letterario latino, non attraverso la selezione di pochi componimenti e lo scarto integrale di altri, ma attraverso l'espunzione di singoli punti immorali, opportunamente aggiustati se necessario, secondo un metodo che trovava il consenso anche di altri delegati, come i professori del Collegio Romano.[39] In quest'ottica veniva rivalutato anche un autore, Persio, sino ad allora escluso dalle aule di scuola, in realtà anche a causa della difficoltà di molti suoi passi.

Se tale posizione non risultò vincente sul breve periodo, perché Persio continuò a essere escluso dai programmi scolastici nella *Ratio studiorum* definitiva del 1599, la sua riabilitazione fu portata a compimento un secolo dopo, grazie al ruolo protagonistico giocato, ancora una volta, dalla collezione *ad usum Delphini*, all'interno della quale fu pubblicata nel 1684 l'edizione congiunta di Persio e Giovenale,[40] e da de Jouvancy, che due anni dopo pubblicò la versione "espurgata" del Volterrano, seguita nel 1687 da quella di Giovenale. La realizzazione di queste edizioni era dettata dalla volontà di de Jouvancy – forse già messa in atto nelle sue lezioni – di includere i due satirici nel canone scolastico, teorizzata nel *De ratione discendi et docendi* del 1692: secondo l'autore, nella classe di retorica – per la quale la *Ratio studiorum* del 1599 non aveva indicato quali poeti utilizzare, lasciando una certa libertà didattica – dovevano essere letti, oltre a Virgilio, Orazio, Seneca tragico, Claudiano e Marziale, anche Persio e Giovenale,[41] perché il primo non era così oscuro da non poter essere compreso, anche grazie ai recenti commentari esplicativi dello stesso de Jouvancy, e Giovenale, pur "pericoloso" in molti punti, era finalmente disponibile in forma espurgata:

> Persio scrisse sei satire, visse sotto Nerone, Volterrano di origine; ha moltissimo della salacità satirica, e non è così oscuro da non poter essere compreso, e gli hanno dato massima luce i recenti commentari sia in lingua latina sia in lingua francese. [...] Giovenale, Aquinate, uomo dotto, eloquente, talentuoso, ha grandezza e mordacità, è meno rifinito e compatto di Orazio, più facondo di Persio, e deve essere congiunto all'uno e all'altro per una perfetta conoscenza della satira. Mandato in Egitto per le macchinazioni di Paride, istrione caro a Domiziano, poi richiamato dall'esilio dopo la morte di Domiziano, visse fino ai tempi

39 *MPSI*[2], VI, 363–364: *De expurgatione librorum, nolit excludi vel prohiberi primam illam purgandi rationem, quae pro turpioribus verbis aut rebus honestiora subrogat, ubi tamen id commode et cum dignitate praestari potest*.

40 Cf. Guellouz 2005.

41 Vd. de Jouvancy 1692, 185–186.

> di Traiano e di Adriano. Bada di non leggere quello se non espurgato [*expurgatum*], quale ora hai a disposizione, pubblicato con recenti commentari.[42]

La valutazione di de Jouvancy segnava per i due poeti una svolta rispetto all'appellativo di *turpiores* che si erano visti affibbiare nel Cinquecento da padre de Ledesma. Nel quinto libro delle *Insitutiones Poeticae*, aggiunto a partire dalla postuma edizione veneziana dell'opera risalente al 1718, de Jouvancy ribadirà la sostanziale non pericolosità dei due poeti, se opportunamente espurgati, sia pure considerandoli in modo tra loro differente: sarà esplicitamente difesa la moralità di Persio, che – come già avevano notato i delegati aquitani nel 1586 – poteva essere «letto senza rischi, tolti pochi passi», mentre si raccomanderà maggiore cautela nei confronti di Giovenale, che comunque poteva essere letto in versione moralizzata.[43] In ambito gesuitico, del resto, l'idea che Giovenale fosse poeta potenzialmente più "pericoloso" di Persio era già stata sancita, in maniera implicita ma particolarmente autorevole, nel più influente "canone" letterario stilato in epoca controriformistica, la *Bibliotheca Selecta* di Antonio Possevino (1533–1611): già nella prima edizione del 1593, nella lista dei poeti di cui si consentiva la lettura in quanto autori «di cose sacre, o almeno non oscene» (*vel de rebus Sacris, vel saltem haud obscaenis*), erano comprese le *Auli Persii Satyrae*, oltre ovviamente a *Horatius*, mentre mancava il nome di Giovenale.[44] La maggiore "oscenità" giovenaliana era dettata anzitutto da un dato quantitativo: i passi osceni sono molto più numerosi in Giovenale anche solo per la mole della sua opera (quasi 4000 versi), circa due volte le satire di Orazio e sei volte quelle di Persio (664 versi). A livello qualitativo, l'Aquinate può essere in effetti considerato il sati-

42 *Christianis Litterarum Magistris De Ratione discendi et docendi*, Lugduni, s.e., 1692, 93–95, trad. it.

43 *Institutiones Poeticae ad usum collegiorum Societatis Iesu, auctore J. J., eiusdem Societatis rhetorices professore*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana, 1718, 153–154: «*Aulus Persius Flaccus, Volaterranus, eodem Neronis tempore Satyras scripsit sex multo conditas sales: tuto legi, si pauca demas, possunt*. […] *Decius Iunius Iuvenalis, Aquinas, poeta doctus et eloquens, maiestatem et aculeos interdum declamatorios habet: minus Horatius politus ac pressus, Persio uberior est. Cave illum nisi expurgatum legas: nuper emendatus et illustratus prodiit Venetiis*». I passi corrispondono pressoché esattamente a quelli pubblicati nell'edizione fiorentina del 1703 del *De ratione discendi et docenti*: cf. *Magistris scholarum inferiorum Societatis Iesu, De ratione discendi et docendi, ex decreto Congregationis Generalis XIV, auctore Josepho Juventio*, Florentiae, apud Michaelem Nestenium 1703, 87–88. La ricorsività degli stessi concetti con alcune modifiche è dovuta alla peculiare genesi editoriale di queste opere, andate incontro a rimaneggiamenti nel corso delle successive edizioni.

44 Cf. *A. Possevini* Bibliothecae Selectae *pars secunda*, Romae, ex Typographia Apostolica Vaticana, 1593, 299 e 301. Su Possevino e la *Bibliotheca Selecta* si vedano Biondi 1981; Carella 1993; Mahlmann–Bauer 2004; Balsamo 2006.

rico più "osceno" per l'immaginario evocato, visto che è l'unico a evocare atti come sesso orale, autoerotismo, rapporti carnali omoerotici, mentre il suo linguaggio non mostra una maggiore volgarità rispetto a Orazio e Persio: con quest'ultimo, anzi, Giovenale condivide la scelta di indicare gli atti carnali con espressioni metaforiche o allusive senza mai ricorrere al verbo *futuo*, usato da Orazio, e di menzionare gli organi genitali con termini come *penis*, *inguen*, *membrum* e *neruus* (per il maschile) e *inguen*, *rima*, *uterum*, *uulua*, *uesica* (per il femminile), ma non con i volgari *mentula* e *cunnus*, che invece compariva in Orazio.[45]

L'edizione di de Jouvancy di Persio del 1686, pubblicata a Tours e riedita più volte a partire dalla ristampa del 1689,[46] anticipa l'impostazione dell'edizione oraziana di due anni dopo: sotto il testo latino espurgato figurano una parafrasi latina in prosa, definita *interpretatio*, e, in calce, una serie di brevi note latine funzionali alla comprensione minima del testo.

Gli interventi censorii su Persio sono numericamente limitati: dei 664 versi ne vengono espunti 17 e modificati 3. La sola satira pubblicata integralmente è la quinta. Nella prima si eliminano i vv. 19–21, nei quali Persio ironizza sul piacere dei Romani in ascolto delle declamazioni poetiche, assimilandolo a un godimento sessuale in maniera esplicita, sia pure senza termini osceni:

> sede leges celsa, liquido cum plasmate guttur
> mobile conlueris, patranti fractus ocello.
> ~~tunc neque more probo videas nec voce serena~~
> ~~ingentis trepidare Titos, cum carmina lumbum~~ 20
> ~~intrant et tremulo scalpuntur ubi intima versu.~~
> tun, vetule, auriculis alienis colligis escas…?
>
> Leggerai da un alto palco, dopo aver gargarizzato la gola con liquide modulazioni per renderla agile, disfatto, con occhio languido. ~~Allora potresti vedere grandi Titi fremere in modo indecoroso e con voce turbata, quando i carmi penetrano nei lombi e le loro parti intime sono strofinate dal verso vibrante.~~ E tu, vecchio, raccogli allettamenti per le orecchie altrui…?

Ancora nella prima satira, l'espressione del v. 103 *si* ***testiculi*** *vena ulla paterni / viveret in nobis* («se una qualche vena del testicolo paterno vivesse in noi») viene moralizzata nel più casto ***virtutis*** *vena* («se una qualche vena della virtù paterna»), che rende pienamente il senso del testo (Persio rimpiange il presente debosciato rispetto a un passato di maschia virtù) in maniera più elegante. Infine si ha una correzione ai vv. 113–114, dove viene censurata l'immagine dei ragazzi che orinano presso un

45 Sul linguaggio di Persio e Giovenale si veda Richlin 1978, 92–95; specificamente su registro e usi dei termini citati pp. 184–191 e pp. 208–225.

46 *Auli Persii Flacci Satyrae, omni obscoenitate expurgatae, cum interpretatione perpetua et notis*, Turonibus, apud Philibertum Masson, Typographum Urbis et Collegii Regii Societatis Iesu, 1686.

luogo sacro, con l'uso del verbo triviale *meio*, pur mantenendo il riferimento all'usanza di effigiare due serpenti in un luogo che si voleva evitare venisse sporcato:

'Hic' inquis 'veto quisquam faxit oletum.' Pinge duos anguis: '~~pueri, sacer est locus, extra meiite.' Discedo.~~ Secuit Lucilius urbem, 114 te Lupe, te Muci, et genuinum fregit in illis. 115	'Hic' inquis 'veto quisquam faxit oletum.' Pinge duos anguis. Secuit Lucilius urbem, 113 te Lupe, te Muci, et genuinum fregit in illis. 114
«Qui – dici – vieto che qualcuno venga a lordare». Dipingi due serpenti~~: «Ragazzi, è un luogo sacro, pisciate fuori». Mi allontano.~~ Lucilio fustigò la città, e te, Lupo, te, Muzio, e su di loro affondò il dente.	«Qui – dici – vieto che qualcuno venga a lordare». Dipingi due serpenti. Lucilio fustigò la città, e te, Lupo, te, Muzio, e su di loro affondò il dente.

Nella seconda satira viene espunto il solo v. 33, che in realtà non contiene allusioni a situazioni scabrose – Persio sta parlando del rito di purificazione compiuto dalla nonna o dalla zia sull'infante –, ma semplicemente la definizione del dito medio della mano come *infamis digitus*, in quanto assimilato al membro virile, e proprio grazie a questa assimilazione si riteneva detenesse poteri antimalocchio. L'espressione poteva dunque evocare una correlazione oscena:

> ecce avia aut metuens divum matertera cunis
> exemit puerum frontemque atque uda labella
> ~~infami digito et lustralibus ante salivis~~
> expiat, urentis oculos inhibere perita.
>
> Ecco la nonna o la zia, temendo il dio, solleva il bambino dalla culla e~~, con l'infame dito e, prima, saliva lustrale,~~ gli purifica la fronte e le umide labbrette, esperta nell'inibire influssi maligni.

Nella satira terza, nella descrizione delle malattie dell'animo umano, viene tolto il riferimento del v. 110 al sorriso tentatore della *puella* del vicino, mentre si mantiene il riferimento all'avidità umana, vizio più tollerabile rispetto alla lussuria, con una logica analoga a quella alla base di interventi censorii applicati, come si è visto, al testo di Orazio:

... visa est si forte pecunia, **sive candida vicini subrisit molle puella**, 110 cor tibi rite salit? 111	... **ingens** si forte pecunia **visast**, 109 cor tibi rite salit? 110
Se per caso ti è apparso del denaro, o la candida ragazza del vicino ti ha dolcemente sorriso, il cuore ti batte in modo regolare?	Se per caso ti è apparso **molto** denaro, il cuore ti batte in modo regolare?

Come si vede, però, l'espunzione impone anche una lieve modifica del v. 109, con l'aggiunta dell'aggettivo *ingens* e lo spostamento di *visa est* in clausola, perché il senso proceda mantenendo il metro. Una dinamica analoga si registra nella quarta satira, dove, nella sezione dei vv. 47–50 in cui Persio stigmatizza i vizi dell'avidità (v. 47), della lussuria (v. 48) e dell'usura (v. 49), si elimina il riferimento al secondo, che contiene l'allusione esplicita al membro virile:

viso si palles, inprobe, nummo,
~~si facis in penem quidquid tibi venit, amarum~~
si puteal multa cautus vibice flagellas,
nequiquam populo bibulas donaveris aures. 50

Se impallidisci, disonesto, alla vista del denaro, ~~se fai qualsiasi cosa ti suggerisca il pene,~~ se, scaltro, flagelli il pozzo ~~amaro~~ con molte sferzate, invano avrai offerto al popolo orecchie assetate di lode.

Nella quarta satira viene effettuato un altro intervento ai vv. 35–41, dove Persio deride come segno di effeminatezza e dissolutezza morale l'usanza di depilare la zona pubica, identificata dall'esplicita menzione dell'organo maschile (v. 35 *penem*; v. 38 *gurgulio*, equivalente di *curculio*, propriamente "punteruolo", verme con rostro che rode il grano, usato metaforicamente) e delle natiche (v. 36 *vulvas*; v. 40 *nates*): l'intero passo viene ovviamente espunto, ma siccome il v. 35 contiene un verbo (*despuat*) necessario per completare il senso dei versi precedenti, de Jouvancy è costretto ad aggiustare il verso:

At si unctus cesses et figas in cute solem, est prope te ignotus, cubito qui tangat et acre despuat in mores, **penemque arcanaque lumbi** 35 ~~runcantem populo marcentis pandere vulvas!~~ ~~tu cum maxillis balanatum gausape pectas,~~ ~~inguinibus quare detonsus gurgulio exstat?~~ ~~quinque palaestritae licet haec planataria [vellant,~~ ~~elixasque nates labefactent forcipe adunca~~, 40 ~~non tamen ista filix ullo mansuescit aratro».~~ caedimus inque vicem praebemus crura sagittis. Vivitur hoc pacto: sic novimus…	At si unctus cesses et figas in cute solem, est prope te ignotus cubito qui tangat et acre despuat in mores**, arcanaque crimina carpat**. caedimus inque vicem praebemus crura sagittis.
Ma se poi ti rilassi, ben spalmato d'olio, e prendi il sole sulla pelle, ecco che c'è vicino a te uno sconosciuto che batte il gomito e sputa fiele sulle mode e sui vizi segreti: «~~Depilare il pene e le natiche per mostrare al popolo il sedere~~	Ma se poi ti rilassi, ben spalmato d'olio, e prendi il sole sulla pelle, ecco che c'è vicino a te uno sconosciuto che batte il gomito e sputa fiele sulle mode e **biasima segreti vizi**. Colpiamo ma

(continuata)

~~appassito! Se pettini sulle guance la barba profumata, per quale motivo agli inguini spunta rapato il punteruolo? Ammettiamo pure che cinque palestriti strappino questi boschi e affatichino le natiche flosce con una pinzetta appuntita, tuttavia questa erbaccia non si doma con alcun aratro».~~ Colpiamo e a nostra volta offriamo le gambe alle frecce. Si vive in questo modo: sappiamo che è così…	a nostra volta offriamo le gambe alle frecce. Si vive in questo modo: sappiamo che è così…

L'ultimo intervento compiuto da de Jouvancy sul testo di Persio riguarda l'eliminazione dei vv. 71–74 della sesta satira, in cui ancora una volta viene rappresentato un personaggio lussurioso, con il riferimento agli organi sessuali maschili e femminili (*inguen* e *vulva*), l'uso del verbo triviale (*inmeio*) e l'evocazione scabrosa del rapporto sessuale, colto in maniera esplicita:

mihi festa luce coquatur
urtica et fissa fumosum sinciput aure~~,~~ 70
~~ut tuus iste nepos olim satur anseris extis,~~
~~cum morosa vago singultiet inguine vena,~~
~~patriciae inmeiat volvae? mihi trama figurae~~
~~sit reliqua, ast illi tremat omento popa venter~~?
Vende animam lucro, mercare atque excute sollers
omne latus mundi… 76

In un giorno di festa mi dovrebbe esser cotta un'ortica, e una mezza testa affumicata con orecchia fessa~~, cosicché codesto tuo nipote, sazio di fegato d'oca, quando nel pene smanioso palpiterà la vena in attesa, venga dentro una vulva patrizia? Mi dovrei ridurre a uno scheletro, mentre a lui trema il grasso nel ventre da vittimario~~? Vendi l'anima al guadagno, commercia ed esplora, attento, ogni angolo del mondo…

L'edizione di Giovenale, pubblicata nel 1687 dallo stesso editore Masson senza l'indicazione del curatore, che però è da identificarsi ancora in de Jouvancy,[47] si distingue da quella di Persio in quanto non contiene la parafrasi latina sotto al testo (che però verrà aggiunta nella successiva edizione congiunta dei due satirici del 1696–1697), ma solo note esplicative: proprio queste vengono esaltate nella breve *praefatio* al lettore, dove il curatore ne vanta, rispetto alle preesistenti edi-

47 *D. Iunii Iuvenalis* Satyrae*, omni obscoenitate expurgatae, cum interpretatione ac notis*, Turonibus, apud Philibertum Masson, Typographum urbis et Collegii Regii Societatis Iesu, 1687.

zioni,[48] il carattere sintetico e chiaro, oltre a rivendicare il lavoro di "pulizia" dei versi, depurati dai passi più «pericolosi» per la gioventù:

> Quanti hanno finora pubblicato commentari e note su Giovenale, alcuni, in quanto troppo brevi, risultano perciò oscuri, altri, in quanto troppo prolissi, confondono anziché aiutare; altri, infine, quando si impegnano a illustrare alcuni passi sporchi, che avrebbero dovuto oscurare e coprire (*obscurare ac premere*), instillano nelle orecchie e nelle menti dei lettori una tetra pestilenza, con grave rischio e danno per la gioventù degli studenti. A tal punto uomini istruiti nei costumi cristiani hanno perso il pudore e la faccia! Noi ci siamo impegnati a evitare scrupolosamente queste brutte cose (*tetria*). La brevità delle note è tanta quanta ha potuto essere nello spiegare un poeta assai difficile; la chiarezza è tanta che niente può essere più trasparente; abbiamo pulito ogni oscenità, così che tutto il libretto si possa leggere senza pericolo (*obscoenitatem omnem sic detersimus, ut impune legi libellus totus possit*). Servitene e stammi bene; e se in qualche caso, forse, il lavoro ha avuto qualche incertezza, perdonalo.[49]

L'ampiezza dell'opera di Giovenale e il numero degli interventi censori non consentono di riportare diffusamente ogni singolo passo: si propone uno schema riassuntivo dove, per ogni satira, si indicano i versi espunti o modificati e il motivo dell'intervento censorio.

Satira	Versi espunti	Contenuto e linguaggio immorale	Modifiche ai versi
1	22–23	eunuco (*spado*); donna che caccia a seno nudo	
	37–44	amanti di donne anziane, organo femminile (v. 39 *vesica*) e maschile (v. 41 *inguen*)	
	55–57	ruffiano (*leno*), amante (*moechus*)	
	62	adultera travestita da uomo	
	77–78	adulteri (*adulter*) e immoralità	

48 Nella Francia del Seicento le satire di Giovenale conobbero un'impressionante fortuna editoriale: cf. Debailly 1995.

49 *D. Iunii Iuvenalis* Satyrae (cit. *supra* n. 47), pag. non. num. (=4), trad. it.

(continuata)

Satira	Versi espunti	Contenuto e linguaggio immorale	Modifiche ai versi
	84	Pirra mostra agli uomini ragazze nude	
	131	minzione (*meiere*)	
2	10–13	pederastia (v. 10 *cinaedos*), menzione del deretano (v. 12 *podice*), effeminatezza	*… quis enim non vicus abundat* *tristibus obscoenis? castigas turpia,* ***cum sis*** 10 *inter Socraticos notissima fossa cinaedos?* = *… quis enim non vicus abundat* *tristibus obscoenis? castigas turpia,* ***turpis?*** *rarus sermo illis et magna libido tacendi* 14
	18–22	effeminatezza (con sostantivo *clunis* e verbo *cevere*)	
	29–33	incesto di Domiziano e sua nipote Giulia	
	47–53	atti sessuali omoerotici (con verbo *lambere*), sovvertimento dei sessi (donne mascoline)	
	57–61	concubinaggio (*paelex*), omosessualità, adulterio	
	115–142	evirazione, al v. 118 velata allusione alla *fellatio*, omosessualità, matrimonio segreto tra maschi	
	163 (da *et tamen unus*)–170	omosessualità e sua diffusione a Roma	
3	45–46 (parte)	adulterio (v. 45 *adulter*)	*inspexi;* ~~*ferre ad nuptam quae mittit adulter*~~ 45 ~~*quae mandat,*~~ *norunt alii; me nemo ministro fur erit*
	65–66	prostituzione (v. 65 *prostare*; v. 66 *lupa*)	*obliqua nec non gentilia tympana* ~~*secum*~~ 64 *vexit* ~~*et ad circum iussas prostare puellas.*~~ ~~*ite, quibus grata est picta lupa barbara mitra*~~

(continuata)

Satira	Versi espunti	Contenuto e linguaggio immorale	Modifiche ai versi
	90–97	attori effeminati (con *rima*), accoppiamento fra gallo e gallina	
	106–113	lussuria sfrenata (v. 107 *mingere*; v. 109 *inguen*; v. 112 *resupinare*)	
	131–136	atto sessuale (v. 134 *super illam palpitet*), prostituta (v. 135 *scortum*)	
	155–156	lenoni e postribolo (v. 156 *lenonum*; *fornice*)	
4	4	adultero (*adulter*)	
	8–10	accoppiamento sacrilego con Vestale (v. 9 *incestus*)	
	20–21	amante (*amica*)	
	104–106	pederastia (v. 106 *cinaedo*)	
	114	lussuria (*flagrabat amore puellae*)	
5			
6	21–22; 44; 98–102; 268–285	adulterio	
	33–37	rapporto pederastico	
	51–81	moglie con più mariti, personaggi licenziosi, ai vv. 64–65 organo genitale (*vesica*) ed eccitazione femminile	
	114–135	prostituzione (di Messalina), al v. 129 organo genitale femminile (*volva*)	

(continuata)

Satira	Versi espunti	Contenuto e linguaggio immorale	Modifiche ai versi
	191–199	scena di sesso (donna anziana che parla in greco), al v. 196 organo maschile (*inguen*)	
	203–205	(presunta) allusione a *ius primae noctis*	
	216–218	lenoni	
	231–241	adulterio; masturbazione maschile (v. 238)	
	249–251; 253–254	donne che si atteggiano da maschi; godimento sessuale maschile minore del femminile	
	264	donna su vaso da notte	
	268–285	rapporti extraconiugali	
	301	organo femminile (*inguen*)	
	306–348	rapporti saffici, lussuria femminile, rapporti con muli	
	363–378	rapporti sessuali con eunuchi	
	379–381 (parte)	mancato rispetto della castità	*si gaudet cantu, ~~nullius fibula durat vocem vendentis praetoribus. Organa semper in manibus,~~ densi radiant testudine tota* 379
	401–402 (parte)	seno femminile	*ipsa loqui **~~recta facie siccisque mamillis.~~** **~~haec eadem~~** novit quid toto fiat in orbe quid Seres, quid Thraces agant, **~~secreta novercae~~** = *ipsa loqui novit quid toto fiat in orbe, haec eadem quid Thraces agant, quid Seres **et Indi*** 401
	404–406	adulterio, gravidanza di vedova, posizioni sessuali	
	422–423	massaggio delle parti intime femminili	

(continuata)

Satira	Versi espunti	Contenuto e linguaggio immorale	Modifiche ai versi
	464–468	adulterio	*spirat* ***~~et hinc miseri viscantur labra mariti~~*** 463 … ***~~incipit agnosci,~~*** *atque illo lacte fovetur* 468 = ***necquicam*** *spirat****: quamquam*** *illo lacte fovetur* 463
	474–486	donna violenta che fa frustare i servi	
	489	lena	
	491 (parte)	seno femminile nudo	*nuda umeros Psecas infelix* ***~~nudisque mamillis~~*** = *nuda umeros Psecas infelix* ***frustraque laborat***
	507	donna che viene baciata (*oscula*)	
	513–515 (parte)	eunuco; riferimento ai *genitalia*	***~~semivir~~****~~, obscaeno facies reverenda minori,~~* 513 *~~mollia qui rapta secuit genitalia testa~~* *~~iam pridem,~~ cui rauca cohors, cui tympana cedunt* = ***antistes****, cui rauca cohors, cui tympana cedunt*
	534–541	moglie che non rispetta astinenza sessuale	
	548–549 (parte)	adulterio	***spondet*** *~~amatorem tenerum vel divitis orbi~~* *testamentum ingens ~~calidae~~ pulmone columbae* = *testamentum ingens* ***spondet*** *pulmone columbae*
	567–571 (parte)	adulterio	*efferat et patruos,* ***~~an sit victurus adulter~~*** 567 … ***~~quis mensis damnis,~~*** *quae dentur tempora lucro* 571 = *efferat et patruos, quae dentur tempora lucri*
	582–584	donna che frequenta circo e indovini	
	592–609	aborto	

(continuata)

Satira	Versi espunti	Contenuto e linguaggio immorale	Modifiche ai versi	
	612	natiche (*nates*)		
	627–628	adulterio e figli illegittimi		
7	238–241	allusione alla masturbazione maschile ai vv. 240–241, a vizi e giochi turpi (*turpia ludant*) ai vv. 238–239		
8	16; 114–115	effeminatezza (depilazione maschile)		
9	3–5	sesso orale		
	15	gambe con peli		
	23	prostituzione (*prostat femina*)		
		adultero	*notior Aufidio* ~~***moechus***~~ *celebrare solebas* = *notior Aufidio* ***Chio*** *celebrare solebas*	25
	26; 32–38; 52–53	omosessualità, organo maschile (v. 34 *nervi*)		
		effeminatezza	*computat* ~~***et cevet***~~ = *computat* ***atque cavet***	40
	43–49	atto sessuale (v. 43 *agere intra viscera penem*; vv. 45–46 *foderit…dominum*)		
		allusione all'attività sessuale	*quantum erat* ~~***exhausti lumbos***~~ *donare clientis iugeribus paucis!* = *quantum erat* ***aerumnas lassi*** *donare clientis iugeribus paucis!*	59
	70–72 e 75–90	adulterio, scena di sesso	*et quae pollicitus.* ~~*Fugientem saepe puellam amplexu rapui…*~~ = *et quae pollicitus* ***fueris mihi. Iusta doloris*** 91 *Naevole, causa tui*	74 74 91

(continuata)

Satira	Versi espunti	Contenuto e linguaggio immorale	Modifiche ai versi
		effeminatezza	*nam res mortifera est* ***inimicus*** ~~***pumice levis***~~ 95 = *nam res mortifera est* ***nobis inimicus avarus***
		puellae tra i piaceri del banchetto	*dum bibimus, dum serta, unguenta,* ~~***puellas***~~ 128 = *dum bibimus, dum serta, unguenta,* ***rosasque***
	130–136	omosessualità, organo maschile (*inguen*)	
10	52–53	gesto osceno (dito medio contro la Fortuna)	
	203–212	impotenza senile, con scena di autoerotismo (v. 206 *palpetur*), menzione dell'atto sessuale (v. 204 *coitus*) e dell'organo maschile (*nervus* e *inguen*)	
	220 222–224	adulterio (*moechos*) rapporti etero e omoerotici (v. 223 *exorbeat*; v. 224 *inclinet*)	
	235–239	prostituzione, al v. 239 postribolo (*fornix*)	
	304–323	pederastia	
11	81	organo genitale della scrofa (*vulva*)	
	156–158	organo maschile (*inguina* e *testiculi*)	
	164–170	menzione del deretano (v. 164 *clunis*), licenziosità femminile, eccitazione sessuale	*incipiant* ~~***prurire***~~ *choro plausuque* ~~***probatae puellae***~~ 163 = *incipiat* ***cantare*** *choro plausuque* ***probetur***
	172–173 (parte)	postribolo (*fornix*)	*testarum crepitus cum* ~~***verbis,*** *nudum olio stans*~~ 172 ~~*fornice mancipium quibus abstinet,*~~ *ille fruatur* = *testarum crepitus cum* ***cantibus*** *ille fruatur*

(continuata)

Satira	Versi espunti	Contenuto e linguaggio immorale	Modifiche ai versi
	188–189	tracce esteriori dell'adulterio notturno	
12	35–36	episodio dell'auto–evirazione del castoro, definito *eunuchus*, con menzione del suo apparato genitale (*testiculi* e *inguen*)	*coepit cum ventis, ~~imitatus castora qui se eunuchum ipse facit~~ cupiens evadere **damno** ~~testiculi; adeo medicatum intellegit inguen~~.* 34 = *coepit cum ventis, cupiens evadere **in aequor***
13			
14	23–30	adulterio di madri di famiglia, menzione di *moechi* e *cinaedi*	
	45–46	prostitute (*puellae lenonum*)	
	91	menzione di eunuco (*spado*)	
15	99 e 103–104	circoncisione (v. 99 *praeputia ponunt*; v. 104 *verpos*)	
16	46	minzione (*micturiente*)	

La schematizzazione mostra che Giovenale è, dei tre satirici, l'autore più soggetto a interventi moralizzatori. Delle 16 satire, solo tre non subiscono alcun intervento, dunque meno di un quarto, rispetto ai quasi due terzi dell'opera oraziana: i componimenti "intonsi" sono la satira 5, dedicata al tema del patronato e della clientela, la 13, *consolatio* per un amico vittima di truffa con riflessione sui temi del senso di colpa e del castigo, e infine la 15, sulle aberranti credenze religiose e le pratiche cannibaliche egizie. Benché vi siano tre satire – la 8, la 12 e la 16 – in cui compare un solo intervento ciascuna, è nel complesso consistente il numero di versi espunti o modificati.

La natura degli interventi conferma che, nella mentalità controriformistica, il concetto di "oscenità" è inscindibilmente legato alla sfera erotica, e perciò la censura non riguarda immagini che pure, per il loro crudo realismo, risultano piuttosto ripugnanti al lettore moderno, quali, per esempio, la testa grondante saliva di Claudio avvelenato da Agrippina (Iuv. 6.620–623), putride pustole (13.95), pesci serviti a tavola che si sono nutriti nelle fogne dell'Urbe (5.104–106), persone che vomitano (6.432) o si fanno esplodere il fegato (7.117), pavimenti imbrattati da

sterco canino (14.64) o l'episodio di cannibalismo della satira 15. Viceversa, le satire più soggette a censura sono, com'è prevedibile, la satira 6, che tra i vizi femminili annovera a più riprese ninfomania e perversioni sessuali, la 2, sull'ipocrisia di omosessuali che si ergono a censori dei vizi altrui, e la 9, in cui il "gigolò" Nevolo lamenta l'avarizia del proprio patrono, che contraccambia poco generosamente le sue prestazioni sessuali.[50] È evidente che quando il contenuto giudicato immorale è il motivo centrale di un componimento, gli interventi di de Jouvancy finiscono per modificarne il messaggio complessivo. Non a caso, anche se la satira in cui si ha il più alto numero di interventi è la sesta, quella che alla fine risulta più distante dall'originale è la nona: nella satira 6, infatti, i vizi connessi con la lussuria sono solo un aspetto della perversione femminile, eliminando il quale restano comunque tutte le altre depravazioni, i *varia mulierum vitia* a cui fa riferimento lo stesso de Jouvancy nella frase riassuntiva posta in apertura di testo; nella satira 9, invece, la componente propriamente satirica si perde quasi del tutto, perché il vizio contro cui vuole scagliarsi Giovenale, cioè il rapporto omosessuale tra *patronus* e *cliens*, viene completamente eliminato. Leggendo il testo nella versione purgata si crea una situazione simile a quella della seconda satira: ci si trova di fronte a un componimento il cui tema sono le lamentele di un cliente per la tirchieria del suo padrone, ma nulla si ricava del tipo di rapporto che intercorre fra i due e della natura dei servizi resi dal primo.

L'immoralità, comunque, appare una categoria molto più ampia di come venga intesa nella sensibilità moderna, perché comprende non solo atti carnali, prostituzione, perversioni sessuali, ma anche adulterio, omosessualità, riferimenti al sovvertimento dei sessi, come l'effeminatezza dei maschi – con la depilazione – e la mascolinità delle femmine, così come le menzioni della nudità del seno femminile (in Iuv. 6.401–402 e 491) o degli organi genitali: anche quando questi sono evocati in relazione al gesto della minzione (come in 1.131 o 16.46) o alla circoncisione (come in 14.99 e 103–104), dunque non in relazione a pratiche sessuali, i passi vengono comunque eliminati o modificati in quanto giudicati osceni. In questa prospettiva si capisce perché subiscano interventi anche brani in cui i legami con la sfera sessuale sono del tutto latenti e difficilmente noti a un giovane lettore: così avviene per Iuv. 10.52–53 *cum Fortunae ipse minaci* / *medium* […] *ostenderet unguem* («Mentre lui stesso mostrava alla Fortuna minacciosa il

50 La censura di queste tre satire, del resto, sarà familiare agli editori di Giovenale anche al di fuori dei collegi gesuitici e ben oltre il Seicento, visto che si ritrova in diverse edizioni "laiche" ottocentesche, perlopiù di area anglosassone: ampia panoramica in Nisbet 2012 e Richlin 2012, 469–470 e 476. Gli editori seicenteschi si rivelano anzi "più tolleranti" dei successori, che non si limitano a intervenire su singoli passi, ma scelgono di omettere del tutto le tre satire "incriminate".

dito medio»), dove, come in Pers. 2.33, si elimina la scena del gestaccio contro la sorte perché esso presuppone l'assimilazione del dito medio al membro virile.

Come si vede, rispetto a quanto avviene, per esempio, nella collezione *ad usum Delphini*, a destare preoccupazione in edizioni come l'Orazio "romano" o in quelle di de Jouvancy non sono solo i termini (*verba*), ma anche i concetti (*res*): il censore non si limita a intervenire in presenza di situazioni esplicite, atti carnali e termini licenziosi, ma in tutti quei casi in cui si alluda, anche in maniera elegante, a situazioni considerate immorali. Se termini ritenuti intrinsecamente "osceni", cioè quelli indicanti parti intime (*inguen; penis; praeputium; genitalia; testiculi; rima; vulva; vesica; podex; clunis*), gesti in cui queste sono coinvolte (*micturire; meiiere*), personaggi (*cinaedus; pathicus; eunuchus; scortum*) e luoghi (*fornix*) che rispettivamente incarnano e ospitano forme di perversione sessuale, vengono eliminati o sostituiti in tutti i casi, anche vocaboli più neutri ma allusivi a situazioni immorali, come l'essere protagonisti (*moechus; paelex*) di rapporti extraconiugali, vengono sovente eliminati.

Tuttavia, l'attenzione all'immaginario evocato, prima ancora che alle parole, da un lato spiega perché termini non volgari ma potenzialmente "pericolosi" possano essere mantenuti quando hanno un significato non osceno – in Iuv. 8.226, per esempio, de Jouvancy mantiene l'"eloquente" verbo *prostitui* perché lì impiegato, in relazione ai cantori di un coro, nel generico senso di «esporsi in pubblico» – e, dall'altro, spiega perché possano essere conservati passi in cui si allude a situazioni immorali come l'adulterio, ma per metterne in luce la negatività: così, per esempio, in Iuv. 2.26–27 *si fur displiceat Verri, homicida Miloni, / Clodius accuset moechos, Catilina Cethegum*, all'interno di una paradossale sequenza di *adynata*, l'allusione ai *moechi*, gli «adulteri», viene mantenuta senza problemi, perché priva di allusioni oscene e perché collocata in un elenco di azioni inequivocabilmente negative come il furto e l'omicidio. In linea con tale approccio, de Jouvancy non censura quei passi dai quali emerge tutta la sconvenienza dell'adulterio: così, come nell'Orazio "romano" veniva mantenuta, all'interno della *Satira* 2.7, la sezione in cui si mostravano i terribili pericoli e le tremende punizioni a cui si espone un adultero, de Jouvancy mantiene Iuv. 6.41–46 – dove il poeta osserva con stupore che persino il più noto degli adulteri ha deciso di sposarsi, tra l'altro con una moglie di austera moralità – e Iuv. 8.144–145, dove un adultero viene messo in ridicolo e biasimato: in questi casi evocare un comportamento immorale non è più giudicato pericoloso per il lettore, perché il racconto delle spiacevoli conseguenze che esso comporta si presume riesca a indurre il lettore ad astenersi da tale comportamento.

In qualche modo, è come se all'interno della problematica sfera dell'affettività e della sessualità si istituisse una differenza, del tutto implicita, tra oscenità e immoralità: l'oscenità, che comprende forme considerate vere perversioni "con-

tro natura" – rapporti incestuosi, pederastia, omosessualità, autoerotismo, snaturamento comportamentale (effeminatezza/mascolinità) o fisico (castrazione) dell'identità di genere –, è una realtà abolita completamente dal testo, perché il lettore non deve averne nemmeno contezza; l'immoralità, che comprende rapporti extraconiugali ma rigorosamente eterosessuali, è invece un'idea che, se priva di riferimenti alla dimensione sessuale, può anche appartenere all'immaginario del giovane lettore, purché questi lo veda come un vizio da cui rifuggire, percependone tutte le implicazioni negative.

Nel complesso, le edizioni realizzate da de Jouvancy confermano che, rispetto alla moralizzazione condotta sulla satira oraziana nel 1569, a oltre un secolo di distanza si preferisce espungere singoli brani, per quanto estesi, piuttosto che eliminare interi componimenti, così come sembra preferibile espungere piuttosto che modificare, a meno che quest'ultima operazione non sia limitata a pochissime parole e facilmente attuabile senza alterare il contesto sintattico e metrico. Se si può quindi riconoscere un qualche cambiamento nella modalità degli interventi censorii, del tutto immutati sono invece i motivi che ne stanno alla base: i contenuti ritenuti immorali possono essere ricondotti integralmente all'ambito delle relazioni tra sessi, che agli occhi dei Gesuiti continuano a rappresentare, nel Cinquecento come nel Settecento, il vero elemento potenzialmente pericoloso per i giovani, se non opportunamente convogliato nell'unica forma ritenuta ammissibile dalla moralità dominante, ossia il fedele rapporto coniugale.

Bibliografia

Anselmi 1981: Gian M. Anselmi, *Per un'archeologia della* ratio*: dalla "pedagogia" al "governo"*, in: Gian P. Brizzi (ed.), *La* Ratio studiorum. *Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, 11–42.

Balsamo 2006: Luigi Balsamo, *Antonio Possevino S. I. bibliografo della Controriforma e diffusione della sua opera in area anglicana*, Firenze.

Battistini 2004: Andrea Battistini, *Le risorse retoriche di un predicatore gesuita: Giulio Mazarini*, in: Manfred Hinz, Roberto Righi and Danilo Zardin (eds.), *I Gesuiti e la* Ratio Studiorum, Roma, 139–158.

Biondi 1981: Albano Biondi, *La* Bibliotheca Selecta *di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale*, in: Gian P. Brizzi (ed.), *La* Ratio studiorum. *Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, 43–75.

Braund/Osgood 2012: Susanna Braund and Josiah Osgood (eds.), *A Companion to Persius and Juvenal*, London.

Caliendo 2009: Philip Caliendo, *Latin and Loyola: Means, Ends and Options in Mind*, in: Edmund P. Cueva, Shannon N. Byrne and Frederik J. Benda (eds.), *Jesuit Education and the Classics*, Newcastle, 22–40.

Carella 1993: Candida Carella, *Antonio Possevino e la biblioteca* selecta *del principe cristiano*, in: Eugenio Canone (ed.), Bibliothecae Selectae. *Da Cusano a Leopardi*, Firenze, 507–516.
Casetti 1993: Carla Casetti, *Eliano, Vittorio*, in: «Dizionario Biografico degli Italiani» 42, 474–477.
Casetti 1997: Carla Casetti, *Eliano, Vittorio*, in: Marco Menato, Ennio Sandal and Giuseppina Zappella (eds.), *Dizionario dei tipografi e degli editori italiani. Il Cinquecento*, Milano, 404–405.
Castellani 1933: Giuseppe Castellani, *La tipografia del Collegio Romano*, in: «Archivum Historicum Societatis Iesu» 2, 11–16.
Cherchi 2000: Paolo Cherchi, *«Le spoglie d'Egitto»: il canone dei classici nella «Ratio Studiorum»*, in: «Critica del testo» 3, 215–252.
Chevalier 1972: Jean-Claude Chevalier, *La Pédagogie des collèges jésuites (la* praelectio*)*, in: «Littérature» 7, 120–128.
Debailly 1995: Pascal Debailly, *Juvénal en France au XVIe et au XVIIe siècle*, in: «Littératures classiques» 24, 29–47.
de Dainville 1951: François de Dainville, *Le* Ratio discendi et docendi *de Jouvancy*, in: «Archivum Historicum Societatis Iesu» 20, 3–58.
de Dainville 1978: François de Dainville, *L'éducation des jésuites (XVIe–XVIIIe siècles)*, Paris.
EO: *Enciclopedia oraziana*, I–III, Roma 1996–1998.
Fabre 1995: Pierre-Antoine Fabre, *Dépouilles d'Egypte. L'expurgation des auteurs latins dans les collèges jésuites*, in: Luce Giard (ed.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris, 55–78.
Fois 1991: Mario Fois, *L'insegnamento delle lettere al Collegio Romano*, in: «Archivum Historiae Pontificiae» 29, 42–60.
Fumaroli 2002: Marc Fumaroli, *L'età dell'eloquenza*, trad. it., Milano.
Furno/Merle 2005: Martine Furno and Denis Merle, *Horace*, in: Volpilhac–Auger/Furno 2000–2005, vol. II, 485–493.
García Villoslada 1954: Ricardo García Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma.
Gatti 2020: Fabio Gatti, *Un ciceroniano nella Controriforma. Giovanni Pelliccioli e i classici greci e latini*, Bergamo.
Grendler 1991: Paul F. Grendler, *La scuola nel Rinascimento italiano*, trad. it., Roma–Bari.
Gualdo Rosa 2020: Lucia Gualdo Rosa, *L'insegnamento romano di Muret e il suo contributo di oratore e di filologo alla controffensiva europea della Riforma Cattolica*, in: Laurence Bernard-Pradelle (ed.), *Marc Antoine Muret, un humaniste français*, Genève, 281–294.
Guellouz 2005: Suzanne Guellouz, *Juvénal et Perse*, in: Volpilhac-Auger/Furno 2000–2005, vol. II, 359–368.
Herbermann 1913: Charles Herbermann, *Joseph de Jouvancy*, in: *Catholic Encyclopedia*, New York [online: https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Joseph_de_Jouvancy]. ultima consultazione in data 29/11/2025.
Iurilli 2017: Antonio Iurilli, *Quinto Orazio Flacco: annali delle edizioni a stampa, secoli XV–XVIII*, I–II, Genève.
Mahlmann-Bauer 2004: Barbara Mahlmann-Bauer, *Antonio Possevino's* Bibliotheca Selecta. *Knowledge as a Weapon*, in: Manfred Hinz, Roberto Righi and Danilo Zardin (eds.), *I Gesuiti e la* Ratio Studiorum, Roma, 315–355.
McDonald 1935: Irving T. McDonald, *Horace in Jesuit Education (1569–1820)*, in: «The Classical Bulletin» 11, 25–27.
MPSI^{2}: Ladislaw Lukács (ed.), *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. Nova editio penitus retractata*, I–VII, Romae 1965–1981.

Negruzzo 2007: Simona Negruzzo, *Un seul texte pour le monde entier. La généalogie de la* Ratio studiorum *de la Compagnie de Jésus*, in: Marie-Odile Munier (ed.), *De l'Antiquité à nos jours: histoire et méthodes et l'enseignement*, Albi, 127–138.
Nisbet 2012: Gideon Nisbet, *Revoicing Imperial Satire*, in Braund/Osgood 2012, 486–512.
Paladini 2011: Mariantonietta Paladini, *Lucrezio e l'epicureismo tra Riforma e Controriforma*, Napoli.
Renouard 1803: Antoine A. Renouard, *Annales de l'imprimerie des Aldes*, Paris.
Richlin 1978: Amy E. Richlin, *Sexual Terms and Themes in Roman Satire and Related Genres*, Yale.
Richlin 2012: Amy E. Richlin, *School Texts of Persius and Juvenal*, in Braund/Osgood 2012, 465–485.
Scaduto 1964: Mario Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez (1556–1565). Il governo*, Roma.
Scaduto 1974: Mario Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez (1556–1565). L'azione*, Roma.
Scaglione 1986: Aldo D. Scaglione, *The Liberal Arts and the Jesuit College System*, Amsterdam–Philadelphia.
Sommervogel/Bliard 1890–1909: Carlos Sommervogel and Pierre Bliard, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, I–XII, Bruxelles–Paris.
Sterza 2008: Tiziana Sterza, *Paolo Manuzio editore a Venezia (1533–1561)*, in: «Acme» 61, 123–167.
Tacchi Venturi 1956: Pietro Tacchi Venturi, *L'Umanesimo e il fondatore del Collegio Romano*, in: «Archivum Historicum Societatis Iesu» 25, 63–71.
Tellechea Idigoras 1991: José I. Tellechea Idigoras, *Il Collegio Romano «Omnium nationum seminarium». Prospettive e speranze ignaziane*, in: «Archivum Historiae Pontificiae» 29, 9–16.
Volpilhac-Auger/Furno 2000–2005: Catherine Volpilhac-Auger and Martine Furno (eds.), *La collection ad usum Delphini: l'Antiquité au miroir du Gand Siècle*, I–II, Grenoble.
Zanardi 1998: Mario Zanardi, *La* Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*: tappe e vicende della sua progressiva formazione (1541–1616)*, in: «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche» 5, 135–164.

Daniel Wendt

Non possunt sine mentula placere. Obscenity and Philology in the Collection *ad usum Delphini*

> And then what proper person can be partial
> To all those nauseous epigrams of Martial?
> Byron, *Don Juan*

> *Asteriscus adponitur in his quae omissa sunt,*
> *ut inlucescant per eam notam, quae deesse videntur.*[1]
> Isidor, *Etym.* 1.21.2

In Epigram 1.35, the Flavian poet Martial anticipated the potential issues that the provocative nature of his verses might create for educators: "You complain, Cornelius, that my verses are not serious enough and that a teacher could not read them to his students" (*Versus scribere me parum seueros / nec quos praelegat in schola magister / Corneli, quereris*).[2] Martial then uses a vivid poetological metaphor to defend the obscenity in his writing. He likens the function of his verse to that of a penis, which is designed to give pleasure (*non possunt sine mentula placere*).[3] Therefore, he argues that censoring his work would be akin to castrating (*castrare*) it. Martial illustrates his point of view by emphazising the repulsiveness of a castrated Priapus (*Gallo turpius est nihil Priapo*), the garden god typically depicted with a large phallus.[4] This image of castration was a common rhetorical device in ancient polemics against the so-called Asianistic style. Quintilian, for example, compared the act of pruning language for the sake of embellishment to a slave trader who sought to increase the attractiveness of their product and, consequently, its selling price through circumcision (*uirilitate excisa*). The castration of language, Quintilian argued, was unnatural and could not make anything beautiful out of a monster. He regarded such effeminacy as superficially pleasing (*Libidinem iuuet ipsum effeminati sexus mendacium*), yet ultimately a sign of bad morals (*malis moribus*).[5]

1 "The asterisk is placed at omissions, so that things which appear to be missing may be clarified through this mark".

2 All translations are by the author.

3 Cf. Hor. *Ars P.* 333–334.

4 Cf. Hallet 1996.

5 Quint. *Inst*. 5.12.17–19.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-016

During the early modern period, philology grappled with a dilemma reminiscent of the one Martial articulated, stemming from the obscenity present in ancient literature. In the latter half of the XVI century, a debate emerged over whether to remove the obscene parts from literary works, as such actions could be perceived as mutilating or castrating the author.[6] Modern defenders of obscenity argued that the obscene punchline was essential to the poem's esprit, stating that *sola obscoenitas facit epigramma.*[7] Furthermore, the use of castration and its organic-genealogical metaphorology implicitly suggests that modernity deprives itself of a source of fertility by removing the *obscena*, i.e. the genitals. This image was followed by a discourse in the late XVII century that emphasized the creative power and energy that emanates from ancient obscenity within the framework of decadence thinking.[8] In this paper, I will focus on the collection *ad usum Delphini* and analyze how its editors addressed the dilemma of rendering *inhonesti* texts *honesti* while adhering to the demands of philological completeness and preservation. Before delving into this analysis, I will provide a brief overview of how this dilemma emerged and outline the main positions regarding the obscenity of ancient texts.

1 *Libri obscoeni* – Forbidden books and exceptions

One example that illustrates a shift in boundaries is the decisions made by the Council of Trent (1545–1563). The council not only banned indecent depictions in churches but also introduced the closed confessional. This prohibition of public discourse on sex implies an external procedure of exclusion, enabling the control of such discourse. However, Foucault suggests that within the confined realm of the confessional, a peculiar internal mechanism of regulation emerges. The closed confessional provided a non-public setting where heretical thoughts could be scrutinized and controlled, even in their linguistic formulation. Paradoxically, this system operates by engaging in discourses on sexuality, shaped by ascetic and monastic traditions, which simultaneously fuel the conversation on sex (Foucault talks of an "explosion" of this discourse).[9] Additionally, during the council, a

6 On the practices of "expurgating" texts since antiquity see Harrison/Stray 2012.

7 Vossius 1684, 40. Cf. Ménage, [3]1715 [1693], vol. 2, 188: "Biens des gens se formalisent des obscénitez qui se rencontrent dans les Epigrammes des Anciens; ils ont raison: mais, après tout, l'obscénité leur tient lieu de pointe".

8 Cf. Wendt 2020, 254–266.

9 Cf. Foucault 1976, 29–30.

list of forbidden books, the *Index Librorum Prohibitorum* (1564), was established. Notably, obscene texts from antiquity were explicitly excluded from this list:

> LIBRI, qui res lasciuas, seu obscoenas ex professo tractant, narrant, aut docent, cum non solum fidei, sed & morum, qui huiusmodi librorum lectione facile corrompi solent, ratio habenda sit, omnino prohibentur: & qui eos habuerint, seuere ab Episcopis puniantur. Antiqui vero, ab Ethnicis conscripti, propter sermonis elegantiam, & proprietatem permittuntur: nulla tamen ratione pueris praelegendi erunt.[10]

> BOOKS which deliberately treat, tell, or teach shameless or obscene things are entirely forbidden, as they must contain not only the principles of the faith but also of morals, which are easily corrupted by the reading of such books. Those who possess them should be severely punished by the bishops. However, ancient books, written by pagans, will be permitted due to the delicacy and peculiarity of their language. Nevertheless, they must not be read to boys.

On one hand, the *Index librorum prohibitorum* upholds ancient educational principles, as advocated by Aristotle and Quintilian, which consider obscene texts unsuitable for young minds.[11] On the other hand, it cites the authors' pagan backgrounds as a justification for their inclusion in the list of permitted works. The idea that ancient authors remain generally deficient from a historical standpoint was employed as a rationale for their inclusion, under the premise that their works lacked authority in matters of faith or morals. However, it appears that the primary justification for including ancient texts containing obscenity lies in the delicacy (*elegantia*) and peculiarity (*proprietas*) of the language. In Roman antiquity, the utilization of *proprietas* was deemed essential for accurate and lucid language expression (*Latinitas, perspicuitas*), typically grounded in the use of *uerba propria*.[12] Martial's depiction of his epigrams in the preface to the first book, utilizing phrases like *Latine loqui* (Martial 1 *praef.* 13) and *lasciua uerborum ueritas* (Martial 1 *praef.* 9), implies an appreciation for the clarity and playful nature of language in his texts. Moreover, the term *elegantia*, reminiscent of Quintilian's

10 *Index librorum prohibitorum* 1564, 17.

11 E.g. Arist. *Pol*. 1336b4–20; Quint. *Inst*. 1.8.7–8: *Comoediae, quae plurimum conferre ad eloquentiam potest, cum per omnis et personas et adfectus eat, quem usum in pueris putem paulo post suo loco dicam: nam cum mores in tuto fuerint, inter praecipua legenda erit. De Menandro loquor, nec tamen excluserim alios: nam Latini quoque auctores adferent utilitatis aliquid; sed pueris quae maxime ingenium alant atque animum augeant praelegenda: ceteris, quae ad eruditionem modo pertinent, longa aetas spatium dabit*.

12 The term *uerbum proprium* refers to «die in einer Sprachgemeinschaft übliche, eigentliche Bezeichnung einer Sache oder eines Sachverhalts im Gegensatz zu allen davon abweichenden ungebräuchlichen oder übertragenen, figurativen Ausdrücken» (Matuschek/Urban 2013, 316).

admiration for Old Comedy and Terence,[13] further underscores the notion that linguistic expertise and elegance were held in high regard within these texts.

During the Renaissance, the indecency found in ancient texts sparked repeated criticism, culminating in interventions within the surviving texts by the late XVI century. The tools for these philological treatments were initially developed in editions intended for educational purposes. Notably, the Jesuits were among the pioneers in excising the obscene parts from these texts.[14] For instance, Sylvius, through his edition of Martial (Paris, 1514), omitted the obscene verses, citing the reader's chastity as the rationale (*M. Val. Martialis epigrammatum lectoris castimonia dignorum liber*).[15] The lengthy title of the edition explicitly indicates that the senses of smell (*nares*) and taste (*irritamenta*) are employed to warn the reader of the contamination (*sordidatus*) within the text; hence, the cleansing process occurs metaphorically, akin to a superficial wiping (*detergere, eluere*) with a sponge (*spongia*). Notably, the philosopher Pierre Bayle, who faced controversies almost two hundred years later due to some quoted obscenities in his *Dictionaire historique et critique* (first edition 1697)[16], openly commended Sylvius for his endeavors:

> Il ne faut pas oublier une chose qui lui est bien glorieuse, c'est qu'afin que les Ecoliers profitassent des bons endroits de Martial, sans corrompre leurs moeurs par la lecture des saletez qui ne sont que trop ordinaires à ce Poëte, il en procura une édition repurgée de beaucoup de ces saletez.[17]

For François Vavasseur, also a Jesuit, these purifications did not suffice. Even in the second edition of Sylvius's edition, released in 1535, Vavasseur asserted that "not less shameless and worthless content than has been removed still persisted" (*non minus turpitudinis & nequitiarum relictum quam sublatum*).[18] Conversely, Pierre Pithou, who published an edition of Petronius in 1577, criticized this approach:

> Remitto ad te Petronium tuum, immo nostrum, immo iam omnium. [. . .] Non meministi quae Magnus Basilius de utilitate ex huiusmodi scriptoribus capienda monet? Memini, ais, & probo: Sed Petronii obscoenitas, spurcities, &, ut uno verbo dixerim, nequitia ea est, ut ne

13 Quint. *Inst.* 10.1.65.

14 See the paper by Fabio Gatti in this volume, pp. 311–350.

15 *M. Val. Martialis epigrammatum lectoris castimonia dignorum liber, ubi omnia Veneris illius despuendae quasi irritamenta, quibus passim sordidatus lectorum nares corrugabat, accurata Francisci Sylvii Ambianatis diligentia spongia detersa sunt et eluta,* Paris 1514.

16 On his defence cf. Wendt 2020, 207–220.

17 Bayle 1697, s.v. Sylvius (François), t. 2.2, 1051.

18 Vavasseur 1669, 258.

> Lampsaci quidem ferri publice posse videatur. [. . .] Quanquam ego quidem nec spurcitiem istam tam accuratam laudo, & ut ab hac religiose omnes caveant, serio moneo [. . .] Quod ad me attinet, hoc testor, hoc adfirmo id mihi potius animi fuisse, Latiae elegantae Arbitrum, quam aut Neronis, aut Siliae Petronium edere. [. . .] Mihi quidem certe castrare non libuit, ne, quod imperitis istis sectoribus & mangonibus accidit, simul & euirarem, & occiderem.[19]

> "I return to you your Petronius – no, rather ours, no, already the Petronius of everyone. [. . .] Don't you recall what Basil the Great extols about the benefits to be derived from such writers?". "I do recall", you say, "and I concur, but Petronius's obscenity, in short, his worthlessness, is such that evidently it cannot be tolerated even in Lampsacus". [. . .] At the same time, I do not endorse such widespread obscenity and earnestly caution everyone to beware of it in the fear of God. [. . .] As for myself, I can assure you, even affirm, that I would have rather edited the judge of Latin elegance than the Petronius of Nero or of Silia. I, for one, certainly do not wish to see him castrated, as often happens with these inexperienced cutters and slavers, thus emasculating and killing him simultaneously.

Pithou's critique is striking for its explicit rejection of the practice of textual intervention as a form of castration and emasculation (*evirarem*). He borrows terms from Quintilian's criticism of the effeminate style of the Asianists and Martial's self-characterization of his work. By excising the obscene parts, Pithou perceives the text as being emasculated, ultimately leading to the author's demise (*occiderem*).

The reading list of the *Ratio atque institutio studiorum* (1599) prescribed certain ancient texts for study, including Cicero, Sallust, Livy, Tacitus, and selected Odes of Horace and Elegies, but insisted that any poems containing obscenities be removed.[20] This requirement for purification resulted in numerous editions in the latter half of the 16th century that omitted obscene content. However, around 1600, many editions and commentaries emerged that included the obscene poems as well. Martial's epigrams, in particular, underwent re-editing in abridged form. Renowned philologists such as Lipsius (*Epigrammata expurgata*, Verona 1597) and Matthäus Rader (*Omni rerum et verborum obscenitate sublata*, Ingolstadt 1599) provided these "castrated" editions.[21] The metaphors for this act varied widely, ranging from images of purification (*expurgare, expungere, eradere*) to juridical expressions (*sufferre, vindicare, castigare*). However, this practice of removing

19 Pithou 1577, f. * i v.

20 See *Ratio Studiorum* 1616 [1599], 122: *Epigrammata, & alia poemata illustrium poetarum antiquorum, modo sint ab omni obscoenitate expurgati. Ratio Studiorum* 1616 [1599], 129: *selectae aliquae ac purgatae Ovidii tum Elegiae, tum Epistuae* [. . .] *selecta, & purgata ex Catullo, Tibullo, Propertio & Vergilii Eclogis.*

21 See also M. Vascosanaus, *Martialis castus, ab omni obscenitate perpurgatus*, 1554.

the obscene parts remained controversial among philologists. It was primarily the Jesuits (Rader, Augerius, Fichetus) who, due to the pedagogical goals of their editions, engaged in censorship.[22] The Spanish humanist Ramirez de Prado (1583–1658), who edited an uncensored edition of Martial (Paris, 1607), criticized Rader's actions. However, even the suspicion that Rader had commented on the entirety of Martial (*Quasi integrum Martialem nec purgatum nec castratum enarrassem*) prompted him to send a copy of his commentary to the leadership of the order.[23] The Jesuits faced an urgent dilemma regarding how to handle these parts. Rader's edition and commentary did indeed contain some omissions, either of entire poems or specific verses. However, these omissions were not explicitly indicated, and only a secondary numbering of the poems on the left side of the page hinted at their absence. Rader justified these omissions by stating that the edition was intended for use in schools, and thus, these verses would be deemed unsuitable for young students.[24]

The obscenity found in Martial and other authors deemed obscene sparked widespread questioning of their utility, not solely among the Jesuits. Lipsius also grappled with an editorial dilemma and, like Rader, opted to excise the obscene parts. However, he seemingly felt compelled to justify his appreciation for Martial as a poet. In a letter to Lernutius (1577), who favored the poetry of Catullus, Lipsius wrote:

> Quid censes tu? non melius de Martiale Scaliger iudicauit, qui versus eius candidos, numerosos, plenos, Epigrammata multa diuina dicit: quam ille qui scurram de trivio appellat? [. . .] Multa foeda, obscoena in Martiale: & mehercle in uno Catulli libello non pudiciora, sed pauciora. Ignorat saeculum illud, qui hoc accusat. Sunt & ioci aliquot leves, vulgati, pueriles: sed meliorum maior est numerus.[25]
>
> What do you think? Did not Scaliger judge Martial more accurately when he praised his verses as clear, rich in meter, and sonorous, even deeming many of his epigrams divine, rather than labeling him merely a jester from the crossroads? Indeed, there is much that is repulsive and obscene in Martial's work, and, by Hercules, in a single booklet of Catullus there are not more shameful poems, only fewer of them. Those who accuse Martial fail to grasp the spirit of the age. Certainly, there are some light, commonly known, childish jokes, but the majority of his work belongs to the higher quality ones.

22 Cf. Rader, *Martialis epigrammata omni obscoenitate sublata*, Ingolstadt 1599, 4: *Adulationes non excuso, quamuis eas improba necessitas expresserit, & egestas, lasciua etiam accuso, immo penitus expungo atque erado.*

23 Cf. Römmelt 2010.

24 Rader 1599, f. * 3v–3r: *Res praeterea communis & publica honestas fecit, ut praetextata verba & molliores versiculos praeteriremus, quod omnis labor noster Gymnasiis publicis, & iuventutis usibus consecrandus esset.* [. . .] *Ipse purus putus Martialis tibi proponitur & exponitur.*

25 Lipsius 1577, 7.

It is intriguing to observe how Lipsius, employing rhetorical techniques such as antitheses, chiasmus, paronomasia, and asyndetic tricolon, endeavored to reconcile his admiration for Martial's poetry with his moral censure of its obscene content. The characterization of Martial as a *scurra*, someone who indulges in humor excessively, can be traced back to Marc-Antoine Muret, editor and commentator of Catullus. In contrast to Martial's epigrams, Muret described Catullus' poems as "the genteel jokes of a sincere man" (*liberales ingenui hominis ioci*).[26] Lipsius' approach to Martial reflects an historical relativization of obscenity. He argued that Martial's obscenity was a product of the cultural and social milieu in which he lived, understanding that what constituted obscenity in Lipsius' own era might not have been perceived as such in ancient Rome. Rather than condemning Martial for his obscenity, Lipsius chose to recognize it as an inherent aspect of his work and to edit it in a manner that rendered it palatable to the readership of his own time. Lipsius contended that appreciating Martial's poetry necessitated a certain degree of historical and cultural comprehension. While he acknowledged the historical and aesthetic merit of the poet, he simultaneously recognized the problematic nature of the obscene passages. The comparison with Catullus, who is often seen as a more "sincere" and "gentlemanly" poet, further highlights this contrast. However, Julius Caesar Scaliger's favorable evaluation of Martial wielded significant influence in the 17th century, effectively mitigating the negative judgments surrounding the poet's obscenity. The incorporation of testimonies such as these at the outset of editions, which shape readers' perceptions of the poet before they even commence reading, further underscores the enduring impact of these diverse strands of reception.

2 The editions *ad usum Delphini* – Purifying ancient literature

Towards the end of the XVII century, a new wave of editorial activity coincided with the *Querelle des Anciens et des Modernes* debate.[27] Starting in 1670, various philologists produced editions of many ancient Latin texts *ad usum Delphini*, for the education of the heir to the throne, Louis (1661–1711), the eldest son of Louis XIV (1638–1715).[28] The texts included the works of Plautus (1679), Martial (1680),

26 Muretus 1554 f. IIIr.

27 DeJean 1997; Norman 2011; Wendt 2013.

28 Cf. Volpihac-Auger 2000; Furno 2005; on censorship see Wolff 2000; Abramovici 2003, 225–245.

Lucretius (1680), Catullus (1685), Juvenal and Persius (1684), as well as Ovid (1686), Apuleius (1688), and Horace (1691). However, Petronius was notably excluded, as he faced vehement rejection by the Jesuits. Joseph de Jouvancy, a prolific editor of Latin authors and a Jesuit, who secured an expurgated edition of Horace,[29] asserted that Petronius was "worthy of oblivion and the church ban" (*dignus oblivione, & execratione*[30]) in his *Christianis litterarum magistris de ratione discendi et docendi*, which was endorsed as a guide and method for classical studies by the Fourteenth Congregation of the Jesuits. The issue with Petronius likely stemmed from the fact that he eschews explicit obscenities or vulgar language, instead portraying erotic sentiments and sexual encounters between individuals of various ages and genders in an intricate and captivating style. This makes it difficult to expurgate the text, which is already fragmented.

The editions *ad usum Delphini* were not solely intended for the education of the heir to the throne but aimed at a broader audience (*studia publica*), specifically the educated nobility, as mentioned in the preface (*ad lectorem*) to the first volume.[31] Commissioned by the Duke of Montausier under the guidance of Jacques Bénigne Bossuet and Pierre-Daniel Huet, the collection was published in 64 volumes from 1670 to 1698 and was conceived as a library for the *honnête homme*. The editions adhered to the Jesuit *praelectio* model, which combined scholarly editions with commentaries for educational purposes. These editions typically included the original Latin text, a summary (*argumentum*), a paraphrase in simplified Latin (*interpretatio),* and some commentary (*annotationes/notae*). As I will explore later in this paper, all editors of problematic texts removed obscene parts but employed varying methods to do so.

The notion of "purifying" language by eliminating obscene vocabulary was prevalent in the XVII century. The elimination of impure expressions was seen as a means to enhance and refine language. This concept drew upon common metaphors involving liquids, often invoking medical notions of contagion.[32] The linguist and Jesuit Dominique Bouhours held the belief that language required refinement and polishing to realize its full potential. He likened language to a precious gemstone that needed to be cut and cleaned to reveal its true brilliance.

29 *Q. Horatii Flacci Carmina expurgata. Notis ac perpetua interpretatione illustravit Josephus de Jouvancy,* 2 vols., Paris (1696–1697). On Jouvancy's edition and treatment of Horace within the context of the *Ratio studiorum*, see the paper by Fabio Gatti in this volume, pp. 315–330. On the expurgation of "obscene" material in Horace in translations and editions of the period 1660–1900 in the Anglophone world see Harrison 2012.

30 Jouvancy 1703, 87.

31 Crispinus 1674, f. ẽ iij v.

32 Cf. Wendt 2020, 119–121; 136–137; 250–251.

By eliminating rough and barbaric elements from language, Bouhours contended that it could be rendered more beautiful and powerful: "il faut tailler & nettoyer un diamant, afin qu'il ait cette pureté, & ce feu qui fait tout son prix. Ainsi pour polir, pour épurer, pour embellir nôtre langue, il a fallu necessairement en retrancher tout ce qu'elle avoit de rude & de barbare".[33] The notion of "retrancher", reminiscent of Horace's description of literary progress (*recīdere, deterere*),[34] was frequently employed as a philological term for excising the obscene parts, particularly in translations.[35] The removal of obscene passages from ancient texts was often regarded as a symbol of modern superiority over the ancients and as a reflection and manifestation of progress itself. This practice allowed ancient works to be adapted to contemporary linguistic norms. Additionally, it was considered a virtue for the king to serve as a linguistic model of *honnêteté*, which was then emulated by the entire court. As a *purificateur*, the king ensured that obscene language was not used in his presence. Consequently, editors and translators of ancient texts "purified" them to transform them into "Poëtes châtiéz qui ont appris à parler le chaste langage des Muses Françoises".[36]

In the second half of the XVII century, there also emerged criticism of the practice of expurgating obscene passages from ancient texts, aligning with the perspectives of Martial, Lipsius, Scaliger, and Pithou. In Gabriel Guéret's *Parnasse reformé* from 1668, for instance, Martial laments, "il (sc. the editor) a tranché toutes les parties nobles de mes Epigrammes",[37] revealing the humanist-scholastic attitude toward the obscenity of the epigrams. In contrast to the critical and selective treatment of ancient texts, humanist scholars also perceived the removal of obscene passages as a loss, partly driven by an encyclopedic impulse, as exemplified by Pierre Bayle, and partly by their admiration for ancient literature, as seen in Nodot's defense of Petronius against censorship. Nodot argued that the reading of entirely purified authors ("la lecture des Auteurs entierement purs") ultimately leads one to be deprived of the "plus beaux monumens de l'antiquité". In contrast, Nodot produced a complete and even supplemented bilingual edition of Petronius, "parce que les scrupuleux l'ont mutilé, & rendu difforme, & que les igno-

33 Bouhours 1671, 80.

34 Cf. Hor. *Sat*. 1.10.64–70.

35 E.g. Larroque 1706, 129: "[L]e Traducteur se donna la liberté de retrancher les endroits les plus obscenes, ou qu'il suprima tout-à-fait, ou qu'il adoucit beaucoup; & d'un Auteur trés impur, il trouva le secret d'en faire un Poëte enjoüé & agréable, qui peut même être lû par les Dévotes dans leur moments de délassement".

36 Silvecane 1690, au roy, f. a ij r.

37 Guéret, Gabriel, *Le Parnasse réformé*, Paris 1668, 13–14.

rans l'ont habillé en masque".[38] The philological practice of editing and translation primarily employed methods of separation (*mutilé, & rendu difforme*) and covering (*habillé en masque*) obscenity, which also allowed for subversive strategies. Drawing on the concept of the text as a body, the metaphors used referred to terms associated with bodily care (clothing, cleaning) and medicine (castration, quarantine).

3 Removal and Separation

Within the collection *ad usum Delphini*, the issue of obscenity in ancient texts was initially addressed by the editor Jacques de L'Œuvre (Jacobus Operiarius) in his edition of Plautus' works (1679). In the preface, he emphasized the importance of acknowledging that for a comedy writer, presenting only polished and refined language on stage would be a serious mistake: *Peccaret gravissime in artem ipsam, qui nihil nisi urbanos sales ab histrione in scenam afferri voluerit.*[39] He believed that such an approach would contradict the very essence of the art form. However, he excused the humor in ancient comedy as a product of its time that was enjoyed by audiences of that era: *hominibus aevi sui placuit, quem sunt specatores sui admirati, quem laudavêre; quod Plauto contigit, Horatio ipso teste.*[40] To support this argument, he references Horace's criticism of Plautus's humor,[41] assuming a self-proclaimed superior position of the later, more refined Augustan age. By citing Cicero's praise of Plautus as a refined poet (*Off.* 1.104), de L'Œuvre implies that antiquity, as a whole, did not adhere to modern standards. This historical-ethnological consideration ultimately leads to historical relativism, which is also employed to defend the authors with the "barbarie du Siecle dans lequel cet Ouvrage a esté conçeu".[42] The obscenity of the text is no longer attributed solely to a single author but is instead seen as a characteristic of an entire epoch. The obscene texts are regarded as *testes temporum*, as moral and cultural histories that can be examined and generalized.

In light of these arguments, de L'Œuvre then shifts his focus to the issue of obscenity in Plautus's comedies. He justifies the use of such language not only by

38 Nodot 1694, t. 1, préface, f. ** 10 v.
39 de L'Œuvre 1679, f. ũ iij v.
40 de L'Œuvre 1679, f. ũ iij v.
41 Hor. *Ars P.* 270–271: *At nostri proavi plautinos & numeros, / Laudavere sales, nimium patienter utrumque, / Ne dicam stulte, mirati, si modo ego et vos / Scimus inurbanum lepido seponere dicto*.
42 Nicole 1669, au lecteur, f. ẽ i v.

referencing ancient customs but also by addressing the inherent logic of theater, both in terms of aesthetics and mimesis. He emphasizes the significance of accurately portraying each character's personality through language (*necesse est sua quamque personam armare oratione, qualis qualis sit*[43]). While it was a common rule in poetics, following Horace's *Ars Poetica* (v. 114–124), to assign each character appropriate language and style, it is surprising that this rule is extended to obscenity.[44] Especially considering that even the renowned literary critic and advocate of the ancients, Nicolas Boileau, excluded obscenity from comedy in his *Art Poétique.*[45] Boileau made no mention of Aristophanes and Plautus, preferring instead the works of Terence and Menander. Furthermore, de L'Œuvre contends that the satirical essence of comedy serves an educational purpose by showcasing negative examples, such as individuals with excessive sexual drive, who are eventually guided back to a more virtuous path. The utilization of obscenity in Plautus' works, according to him, serves as a cautionary example (*ut dixisse tantum Poeta videatur obscoenum, ut sit quod oppugnet, quod dedoceat homines*).[46]

Nevertheless, de L'Œuvre removed some obscene verses and relocated them to an Addendum in the second volume (pages 581–586). The concept of *abstinere,* central to this volume, is particularly pertinent. The discourse on obscenity was dominated by notions of disgust, dirt, and impurity, frequently likened to the prevalent metaphors of pestilence and infection of the time. The fear of contagion and corruption through reading obscene literature further reinforced the notion of distancing and quarantine, echoing strategies employed to combat the plague.[47] This discourse on obscenity was also shaped by theories of contagion and infection, particularly through the transmission of germs, often associated

43 de L'Œuvre 1679, f. ũ iij v. A similar point is made by Durand in defense of Petronius: "[S]on ouvrage est moins un récit qu'une action, où tous les personnages, ainsi qu'il convient aux acteurs d'une orgie, sont dans un mouvement déréglé et convulsif; et [. . .] l'auteur, dans le délire d'une telle action, a dû, comme les personnages qu'il mettoit en scène, affecter une aberration, une ivresse, une extravagance perpétuelle. Ainsi le désordre de cette composition ingénieuse est moins un défaut qu'un effet de l'art, et prouve que Pétrone entendoit mieux son sujet que ses censeurs" (Durand 1803, t.1, 65f.).

44 Cicero and Quintilian outright reject obscenity as unworthy of a free man, instead ascribing it to the mimus as an exaggerated form of imitation: cf. Wendt 2020, 70–79.

45 Cf. Boileau 1674, Chant III, "J'aime sur le théâtre un agréable auteur / Qui, sans se diffamer aux yeux du spectateur, / Plaît par la raison seule, et jamais ne la choque. / Mais, pour un faux plaisant, à grossière équivoque, / Qui pour me divertir n'a que la saleté, / Qu'il s'en aille, s'il veut, sur deux tréteaux monté, / Amusant le Pont-Neuf de ses sornettes fades, / Aux laquais assemblés jouer ses mascarades". Cf. a similar point made for satire, Boileau 1674, 118 (Chant II, 175–186).

46 de L'Œuvre 1679, f. ũ iij v – iiij r.

47 Cf. *Encyclopédie*, s.v. Peste [author unknown], vol. 12 (1765), 454: "Le magistrat doit avoir soin de faire nettoyer ou transporter toutes les immondices & les matieres puantes & corrompues, qui

with liquids. However, verses from *Amphitruo, Asinaria, Aulularia, Captivi*, and *Curculio* that were included in the Addendum also appear in their original places in the first volume without any censorship. Additionally, in the case of the prologue to *Amphitruo*, the *interpretatio* also euphemistically describes the sexual act (*pater obsequitur nunc suae libidini in adibus, cubat implexus*).

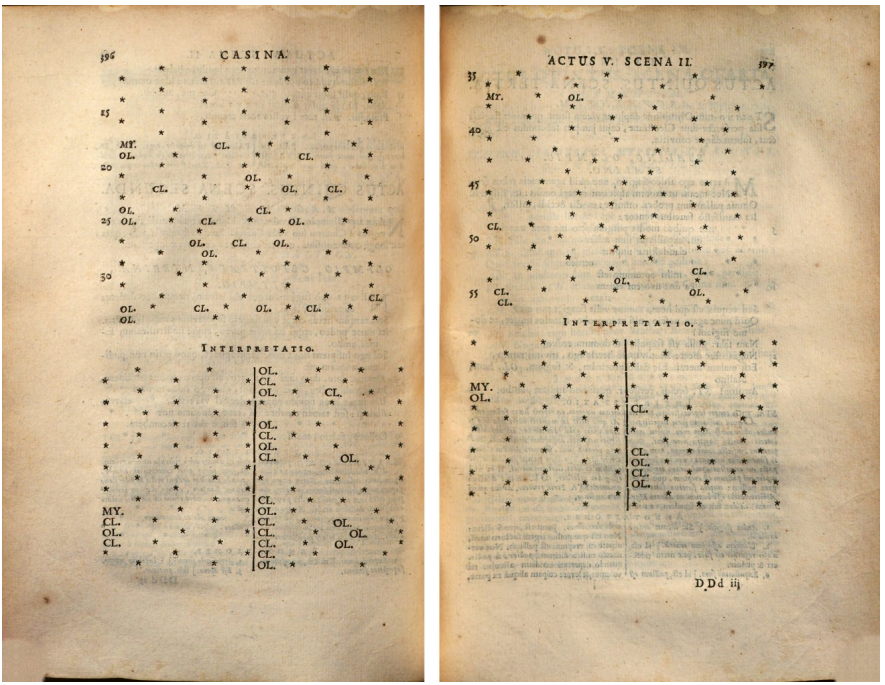


Fig. 2: Accii Plauti Sarsinatis Comoediae viginti et fragmenta, . . . illustravit Jacobus Operarius, Paris 1679, vol.I p. 396–397 (p. 396 falsely indicated as 395), Source: Bayerische Staatsbibliothek.

It is only from the second act of *Casina* (scene 8) onward that the obscene text has been removed and replaced with asterisks. The corresponding parts of the *interpretatio* also contain asterisks. Consequently, Act 5, scene 2, "one of the most

ne font que fomenter le venin pestilentiel & le retenir caché; de faire nettoyer & ôter les fumiers, les boues & les ordures, des rues & des places publiques; de faire enterrer les morts hors des églises, dans des endroits éloignés, de les faire couvrir de chaux, de défendre toutes les assemblées, soit dans les places, soit dans les maisons; d'ordonner des feux, de faire tirer le canon & la mousqueterie, pour éloigner par ce moyen l'infection, & pour corriger l'air par l'odeur de la poudre, [. . .] enfin, d'abord que la peste commence à se manifester, de faire séparer au plutôt les malades d'avec ceux qui se portent bien".

comic, if most indecent, scenes in Plautus"[48] which is unfortunately transmitted incompletely, has been almost entirely removed and transferred to the Addendum (cf. Fig. 2).

4 F–words, c–words, and beyond: censorship and subversion

To understand the function of replacing obscene parts in literature with asterisks and points, it is important to consider the historical context in which this practice emerged. The asterisk has served as an editorial symbol denoting textual defects since antiquity, often linking parts of the text to a marginal comment or indicating copying errors such as doublings or omissions in transmitted texts.[49] Its usage to replace letters gained prevalence, particularly since the 1620s, a period characterized by escalating concerns regarding literary obscenity. One notable example is the prosecution of Théophile de Viau, a libertine poet accused of publishing an obscene poem in a collection of satirical texts.[50] The ensuing trial and subsequent death of Théophile de Viau led the state to take control of censorship over literary works. This case illustrates the tensions between artistic freedom and social norms and values. Texts written in Latin, however, were exempt from censorship. The use of Latin as a means of avoiding censorship reflects the importance of language and its relationship to power and social control.[51] The poem in question, *Phylis, tout est foutu*, imitates the language of confession, but instead of promoting distance and abstinence from sex with prostitutes, it advocates for anal sex, taking inspiration from the motives of Martial and Catullus.[52] However, the most significant issue with the poem lies in its graphic representation. As DeJean argues, "obscénité was reinvented as a child of the printed page".[53] The first letters

48 MacCary/Willcock1976, 195.

49 Cf. Isidor *Etym.* 1.21.2.

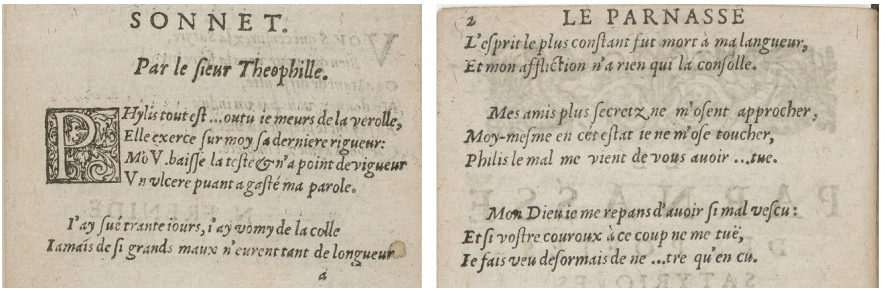
50 Cf. DeJean 1981; Dejean 2002, 29–55; Wendt 2020, 89–114.

51 Cf. Verhaart/Blockliss 2023.

52 Cf. Wendt 2020, 99–104.

53 DeJean 2002, 15. She argues that "the poem featured one of the earliest, perhaps even the earliest, use of what much later became known as the ellipsis, a mark that made the primary obscenities stand out so strikingly that the sonnet has a look of what it in some ways is: a poem about the new unprintability of these terms."

of various forms of the verb *foutre* are omitted (". . . outu"; ". . . tue" and ".tre", see the illustration below), and «V.» is used instead of *vit* and "cu." instead of *cul*, resulting in an intentional disruption of the automatism between phonetics and graphic representation as a unified system (Cf. Fig. 3). This graphic organization of the text itself becomes meaningful, requiring the reader to fill in the graphic indeterminacies themselves. The graphic representation exposes the implicit cooperation of the reader in constructing the obscene content, revealing the reader's complicity in the act of reading.



SONNET.

Par le ſieur Theophille.

Phylis tout eſt ...outu ie meurs de la verolle,
Elle exerce ſur moy ſa derniere rigueur:
Mõ V. baiſſe la teſte & n'a point de vigueur
V n vlcere puant a geſté ma parole.

I'ay ſué trante iours, i'ay vomy de la colle
Iamais de ſi grands maux n'eurent tant de longueur
á

2 LE PARNASSE

L'eſprit le plus conſtant fut mort á ma langueur,
Et mon affliction n'a rien qui la conſolle.

Mes amis plus ſecretz ne m'oſent approcher,
Moy-meſme en cét eſtat ie ne m'oſe toucher,
Philis le mal me vient de vous auoir ...tue.

Mon Dieu ie me repans d'auoir ſi mal veſcu:
Et ſi voſtre couroux á ce coup ne me tuë,
Ie fais veu deſormais de ne ...tre qu'en cu.

Fig. 3: Le Parnasse des Poetes Satyriques, 1623, pp. 1 and 2 (details). Source: BnF.

In a similar way, the graphic representation of texts in editions of ancient texts can indeed play a significant role in shaping the reader's interpretation and engagement with the content. The omission of certain letters or words can create ambiguity or indeterminacy, which the reader may interpret in various ways, including in an obscene or vulgar manner. Their absence in the text made readers curious about what had been removed, making them accomplices to the obscenity they were trying to avoid. Similarly, the use of asterisks or points to obscure certain words or passages may also activate the reader's imagination, prompting them to seek out the obscured content.

A year following de L'Œuvre's edition of Plautus, Vincentius Colleso released his edition of Martial's works within the *ad usum Delphini* collection, a publication also deemed to be mutilated.[54] Colleso chose to exclude 151 epigrams he deemed obscene, a stricter stance compared to Rader, who removed only 36

54 *M. Valerii Martialis epigrammatum libros XV, interpretatione et notis illustravit Vincentius Collesso JC, jussu Christianissimi regis, ad usum serenissimi Delphini*, Paris 1680. Cf. Wolff 2005.

poems. However, Colleso maintained the numbering for these omitted poems, resulting in gaps within the sequence. For instance, in book 11, epigrams 20–24 and 26–31 are absent. It is plausible that Colleso was influenced by the renowned editor and translator, the abbé Michel de Marolles (1600–1681). Between 1649 and 1661, Marolles translated and published works of classical authors, encompassing Virgil, Horace, Ovid (excluding the *Metamorphoses*), Lucretius, Lucan, Statius, Tibullus, Propertius, Plautus, Terence, Seneca's tragedies, as well as the satirists Persius and Juvenal in their entirety. In his bilingual editions of Catullus' poetry (*Les poésies de Catulle de Vérone, en latin et en françois*, Paris 1653) and Martial's epigrams (*Toutes les épigrammes de Martial en latin et en françois*, Paris 1655),[55] Marolles advertised his edition as complete in the title. However, this assertion only pertained to the Latin text, for which he did not consider himself responsible, and which was not subject to censorship. Marolles explicitly included the 36 epigrams that Rader had excluded from his edition, which Marolles described as those that "la modestie du Pere Raderus a retranché de son édition ou qu'il a mutilié à cause des jeunes étudians des Colleges des Peres de la Compagnie".[56] He marked these epigrams with the Greek letters Δ, Ω, or Π "pour donner aduis de les passer plus legerement que les autres, quoy que i'en aye osté ce que ie me suis persuadé qui estoit le plus dangereux, ou qui pourroit scandaliser les foibles".[57] Such a warning might have (unintentionally) drawn attention to the excluded passages, facilitating their discovery.

Like de L'Œuvre for Plautus, Colleso placed the *epigrammata obscena* at the end of the volume, but preceded it with an internal preface aimed at the reader (*ad lectorem*):

> Quae suis locis desunt epigrammata numero tantum notato, hic omnia reperies. Turpitudinum tam multarum plena sunt, ut non solum Augusto Principi, cui opus nostrum consecratum est, sed cuilibet etiam verecundo lectori invisa videantur. Attamen quo partibus omnibus absolutus esset Martialis, nec quicquam desideratur a morosis quibusdam hominibus; obscaena epigrammata notis utplurimum alienis declarata seperatim edita sunt, ut rejicerentur ad lectoris arbitrium, vel assumerentur.[58]
>
> The epigrams, which are missing in their proper place and are only numbered, you will find all of them here. They are full of so many infamies that they seem hateful not only to Emperor Augustus, to whom our work is dedicated, but also to any decent reader. And so

55 Cf. Abramovici 2011; Wendt 2020, 199–203.
56 Marolles 1655, f. ã vj v.
57 Marolles 1655, f. ã vj v.
58 Colesso 1680.

> that, nevertheless, Martial is freed from all parts, and nothing is left to be desired by some pedants, the epigrams which were mostly marked with foreign characters, have been edited separately, so that they are left to the judgment of the reader, or rather consumed by him.

Colleso's preface offers readers a choice, presenting a purified Martial as morally absolved (*absolutus esset Martialis*) rather than castrated. However, this contradicts Martial's own preface to the first book, where he addresses indecent readers and encourages them to imagine sexuality and nudity. Mentioning the dedication to Augustus may be seen as a contemporary hint to the French king, who, as we have seen, was considered a guarantor of linguistic decency. Colleso, however, deliberately ignores Epigram 11.20, which is often cited by those who argue for moral superiority over the ancients.[59] In this epigram, Martial quotes an obscene epigram by the emperor (*sex lasciui uersus*) to argue for his own obscenities *(Absoluis lepidos nimirum, Auguste, libellos, / qui scis Romana simplicitate loqui*).[60] Despite removing some obscene poems, the main corpus still contains obscene words. It is interesting to note that words like *futui* are not cut out in the original poem but are only left out in the *interpretatio* (see below). This omission makes the obscene word stand out even clearer, not least because of the graphic representation which makes it very easy to identify the corresponding word in the poem. In the *notae* to 1.35, Colleso acknowledges that epigrams usually contain indecent words (*verba lasciva*). Sometimes, Colleso also uses vague metaphors, such as *rem habet cum ancillis* instead of *futui ancillas*, which hides the act on a linguistic level but may still stimulate the reader's imagination.[61] These censorship tactics, similar to those used in French translations of the time, reveal the complex balance between censorship and the reader's desire for explicit content. This not only enables the adaptation of the text to aesthetic requirements and norms, but also makes Colleso's edition interesting for a subversive readership.

59 See Wendt 2020, 87–88; 242–244.

60 On the poem see Mattiacci 2016.

61 Marolles employed similar strategies in his translations of obscene words, such as his rendering of the beginning of Catullus c. 16 (*Pedicabo ego uos et irrumabo*) as "Ie vous ferai des estranges choses, & ie ne vous epargnerai point du tout".

5 The Library of the (in)decent man

The editors of Lucretius (1680),[62] Juvenal and Persius (1684),[63] Catullus (1685) (cf. Fig. 4),[64] Ovid (1686), and Apuleius (1688)[65] adopted a similar approach, albeit with more refined scissors. Notably, the editor of Catullus (1685), Philippe Dubois (Philippus Silvius), employed an even more meticulous method, substituting entire verses with asterisks, even within the original Latin text. For instance, in carmen 16 (see the illustration below), the first and last two lines are excised, along with the middle section which suggests that Catullus's verses should arouse not only young boys but also old men. The accompanying annotation further underscores that Catullus's self-descriptions of his verses as *ineptia* are rather euphemistic, as they are not merely indecent jokes but predominantly obscene in nature.

The editor of Ovid's works (1686, 4 vol),[66] Daniel Crispin, a Huguenot who also contributed the first volume of the collection (Sallust, 1674), responded to the call for a "purified" edition by excising obscene passages from the *Amores* and *Ars Amatoria*, without providing commentary. In the preface, Crispin rationalizes the inclusion of both decent and indecent poetry, citing Ovid's pagan background.[67] This act of censorship is denoted by asterisks, with the relevant passages listed at the end of the volume under the title *Obscoena quaedam* [. . .] *praetermissa et in hunc locum*

62 *T. Lucretii Cari de rerum natura libri VI. interpretatione et notis illustravit Michael Fayus in usum Delphini,* Paris 1680. Cf. Kany/Turpin 2005. In this edition, the Verses IV.1024 to 1280, which treat sexual passions have been expurgated from the body of the text and rejected without *interpretatio* nor annotations to the addendum (*Obscœna quaedam in Lucretii contextu proetermissa, & in hunc locum rejecta, Juxta editionem Parei*). In the *argumentum* at the beginning of book 4, Dufay announces and explains this procedure (p.274): *Verum, quia postrema haec libri pars de venereis rebus somnia plurima continent, eam nos resecandam curavimus. Quam tamen integram sine notis ac interpretatione ad totius operis calcem transtulimus, ne quid huic operi detraxisse videremur.*

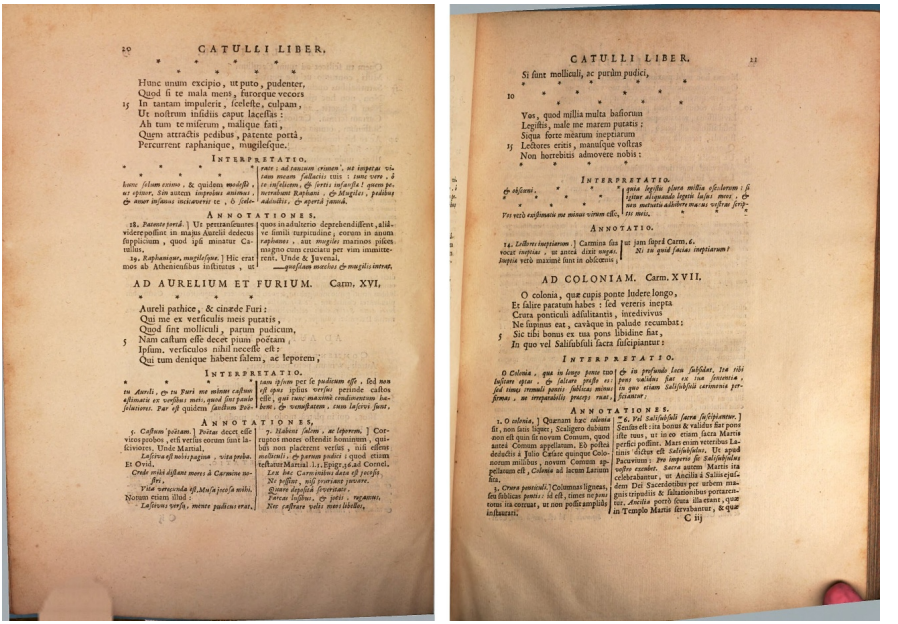
63 *D. Junii Juvenalis et A. Persii Flacci satirae interpretatione et notis illustravit Ludovicus Prateus, Rhetoricae Professor emeritus, jussu christianissimi regism, in usum serenissimi Delphini*, Paris 1684. Cf. Guellouz 2005. See also the paper by Fabio Gatti in this volume, pp. 297–328.

64 Cf. Van Laer 2005.

65 *Lucii Apuleii Madaurensis Platonici philosophi opera interpretatione et notis illustravit Julianus Floridus, in usum serenissimi Delphini*, Paris 1688.

66 *Pub. Nasonis, interpretatione et notis illustravit Daniel Crispinus, ad usum Delphini, Paris 1686.* Cf. Casanova-Robin 2005.

67 Crespinus 1689, f. ẽ iij r.: *Naevos tamen ejus si quis notaverit, quandoquidem homo fuit, idemque Ethnicus, haud quaquam illi admodum repugnem, modo ne ultra metas expatietur censura. Illud maxime culpaverim tamen, quod nequitiae suae, atque amoribus supra indulserit. Namque suam utcumque excusare videantur lascivam & joci amabiles, & sermo verecundus.*

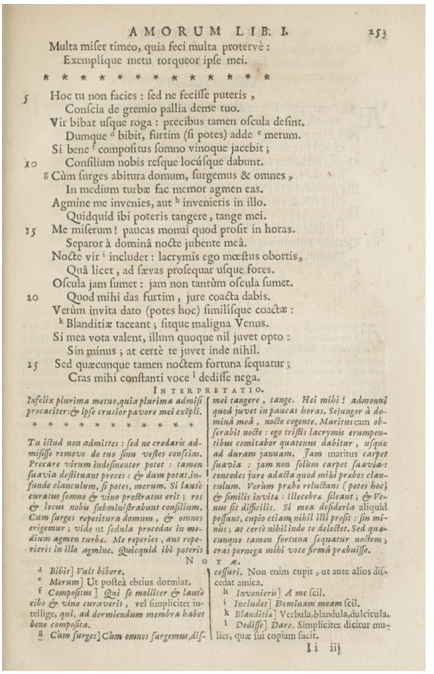


20 CATULLI LIBER.

Hunc unum excipio, ut puto, pudenter,
Quod fi te mala mens, furoreque vecors
In tantam impulerit, fcelefte, culpam,
Ut noftrum infidiis caput lacceffas:
Ah tum te miferum, malique fati,
Quem attractis pedibus, patente porta,
Percurrent raphanique, mugilefque.

INTERPRETATIO.

* * * *



AMORUM LIB. I. 253

Multa miser timeo, quia feci multa protervè :
Exemplique metu torqueor ipse mei.
* * * * * * * * * * * * *
Hoc tu non facies : sed ne feciſſe puteris,
Conſcia de gremio pallia deme tuo.
Vir bibat uſque roga : precibus tamen oſcula deſint.
Dumque [d] bibit, furtim (ſi potes) adde [e] merum.
Si bene [f] compoſitus ſomno vinoque jacebit ;
Conſilium nobis reſque locúſque dabunt.
[g] Cùm ſurges abitura domum, ſurgemus & omnes,
In medium turbæ fac memor agmen eas.
Agmine me invenies, aut [h] invenieris in illo.
Quidquid ibi poteris tangere, tange mei.
Me miſerum ! paucas monui quod proſit in horas.
Separor à dominâ nocte jubente meâ.
Nocte vir [i] includet : lacrymis ego mœſtus obortis,
Quâ licet, ad ſævas proſequar uſque fores.
Oſcula jam ſumet : jam non tantùm oſcula ſumet.
Quod mihi das furtim, jure coacta dabis.
Verùm invita dato (potes hoc) ſimiliſque coactæ :
[k] Blanditiæ taceant ; ſitque maligna Venus.
Si mea vota valent, illum quoque nil juvet opto :
Sin minus ; at certè te juvet inde nihil.
Sed quæcunque tamen noctem fortuna ſequatur ;
Cras mihi conſtanti voce [l] deſiſſe nega.

INTERPRETATIO.

Infelix plurima metuo, quia plurima admiſi procaciter : & ipſe crucior pavore meî exilii.

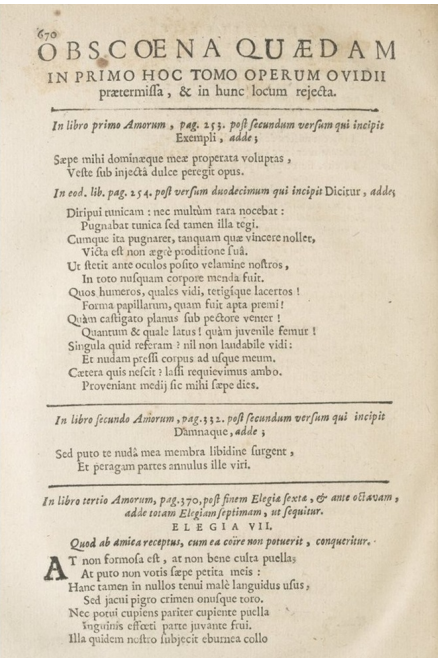
* * * * * * * * * * * * *

Tu illud non admittes : ſed ne credaris admiſiſſe remove de tuo ſinu veſtes conſciæ. Precare virum indefinenter potes : tamen ſuavia deſiſtunt preces : & dum potat, inſunde clanculum, ſi potes, merum. Si lautè curatus ſomno & vino proſtratus erit ; vel & locus nobis ſubmiſi præbunt conſilium. Cum ſurges repoſitura domum, & omnes erigemur : vide ut ſubula procedas in medium agmen turbæ. Me reperies, aut reperieris in illo agmine. Quicquid ibi poteris mei tangere, tange. Hei mihi ! admonui quod juvet in paucas horas. Sejungor à domina mea, nocte cogente. Maritus cum obſeratâ nocte : ego triſti lacrymis erumpentibus comitabor quatenus dabitur, uſque ad duram januam. Jam maritus carpet ſuavia : jam non ſolùm carpet ſuavia : concedes jure adulta quod mihi prædes clanculum. Verùm præbe reluctanti (potes hoc) & ſimilis invitæ : illecebra ſicent ; & Venus ſit difficilis. Si mea deſideria aliquid poſſunt, cupio etiam mihi illi proſis : ſin minùs, at certè nihilinde te dilectet. Sed quacunque tamen fortuna ſequatur noctem ; eras pernega mihi voce firmâ præbuiſſe.

NOTÆ.

[d] *Bibit*] *Vult bibere.*
[e] *Merum*] Ut poſteà ebrius dormiat.
[f] *Compoſitus*] *Qui ſe molliter & lautè cibo & vino curaverit*, vel ſimplicitèr intelligo, *qui ad dormiendum membra habet bene compoſita.*
[g] *Cùm ſurges*] *Cùm omnes ſurgemus diſceſſuri.* Non enim cupit, ut ante alios diſcedat amica.
[h] *Invenieris*] *A me* ſcil.
[i] *Includet*] *Dominam meam* ſcil.
[k] *Blanditiæ*] Vetula blandula, dulcicula.
[l] *Deſiſſe*] *Dare.* Simpliciter dicitur mulier, quæ ſui copiam facit.

Ii iij



670

OBSCOENA QUÆDAM
IN PRIMO HOC TOMO OPERUM OVIDII
prætermiſſa, & in hunc locum rejecta.

In libro primo Amorum, pag. 253. poſt ſecundum verſum qui incipit Exempli, *adde ;*

Sæpe mihi dominæque meæ properata voluptas,
Veſte ſub injecta dulce peregit opus.

In eod. lib. pag. 254. poſt verſum duodecimum qui incipit Dicitur, *adde ;*

Diripui tunicam : nec multùm rara nocebat :
Pugnabat tunica ſed tamen illa tegi.
Cumque ita pugnarem, tanquam quæ vincere nollet,
Victa eſt non ægrè proditione ſuâ.
Ut ſtetit ante oculos poſito velamine noſtros,
In toto nuſquam corpore menda fuit.
Quos humeros, quales vidi, tergíſque lacertos !
Forma papillarum, quam fuit apta premi !
Quàm caſtigato planus ſub pectore venter !
Quantum & quale latus ! quàm juvenile femur !
Singula quid referam ? nil non laudabile vidi :
Et nudam preſſi corpus ad uſque meum.
Cætera quis neſcit ? laſſi requievimus ambo.
Proveniant medii ſic mihi ſæpe dies.

In libro ſecundo Amorum, pag. 332. poſt ſecundum verſum qui incipit Damnaque, *adde ;*

Sed puto te nudâ mea membra libidine ſurgent,
Et peragam partes annulus ille viri.

In libro tertio Amorum, pag. 370, poſt finem Elegiæ ſextæ, & ante octavam, adde totam Elegiam ſeptimam, ut ſequitur.

ELEGIA VII.

Quod ab amica receptus, cum ea coire non potuerit, conqueritur.

AT non formoſa eſt, at non bene culta puella ;
At puto non votis ſæpe petita meis :
Hanc tamen in nullos tenui malè languidus uſus,
Sed jacui pigro crimen onuſque toro.
Nec potui cupiens pariter cupiente puella
Inguinis effœti parte juvante frui.
Illa quidem noſtro ſubjecit ebumea collo

Fig. 5: Pub. Nasonis Operum tomus primus, interpretatione et notis illustravit Daniel Crispinus, ad usum Serenissimi Delphini, Lyon, 253/570. Source: BnF.

for a better understanding of the text».[68] Additionally, Fleury offers commentary on these passages, echoing the scholarly tradition of referencing the insights of other academics.[69]

A notable departure from this convention occurred in the edition of Horace by Louis Desprez (Paris 1691),[70] who also supervised the editions of Juvenal and Persius. In contrast to his contemporaries, Desprez's edition of Horace lacked a separate appendix for the *obscena*. It is probable that he followed the approach set forth in the edition by Father Rodeil in 1683, which adhered to the principles

68 Fleury 1688, 833: *Quibus omnibus, & paginae lineaque a qua singula avulsa sunt, numerum praefixi, ut ad sua quaeque loca facilioris intelligentiae causa referri possent*. On the edition in general see Magnaldi/Gianotti 2005.

69 Ibid.: *et notulis ex Beroaldo Pricaeo, Elmenhorstio aliisque petitis, si qua obscuriora visa sunt, illustranda curavi.*

70 *Quinti Horatii Flacci Opera: Interpretatione et notis illustravit Ludovicus Desprez, cardinalius Socius ac Rhetor Emiritus, jussu christianissimi regis, in usum Delphini*, Paris 1691. Cf. Furno/Merle 2005.

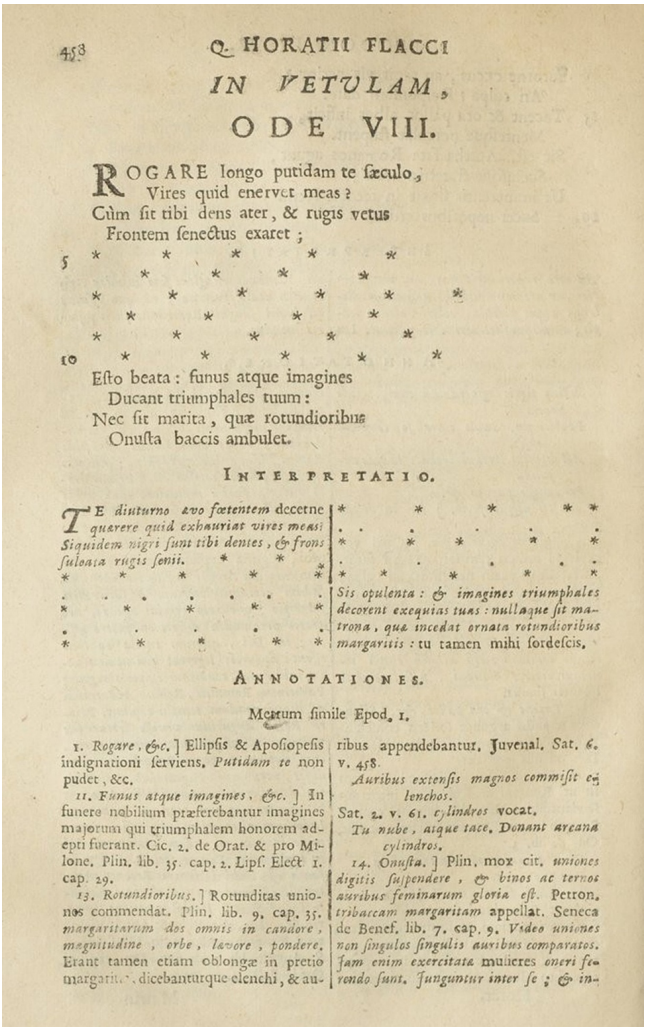
of the *Ad usum Delphini* without formal inclusion in the collection. Rodeil excised the obscene content from Horace but did not disclose the presence or extent of the edits; there were no asterisks, and the numbering continued uninterrupted even when entire poems were excised. Additionally, Rodeil did not consolidate these passages at the end of the volume. In contrast, Desprez employed asterisks to denote censorship. The expurgations predominantly targeted the satires and epodes of Horace, with only brief excerpts or individual words being excised. For instance, in Satire 1.2, descriptions of sexual acts and sensations (*ubi supposuit dextro corpus mihi laevom*; cf. 1.2.116b–118), actions related to the genitals (1.2.44–46a), as well as vulgar expressions like *dum futuo* (1.2.127), were removed without substitution with paraphrases. Vulgar terms such as *cunnus* (in *Sat*. 1.2.36, 1.2.70, 1.3.107) and *mutto* (in *Sat.* 1.2.68) were also omitted, replaced in interpretation with synonyms like *mulier* (in 1.2.70, 1.3.107) and veiled expressions such as *vestes mulierum* (in 1.2.36) and *libido* (in 1.2.68). In contrast, Desprez aimed to preserve as much of the original text as possible in the eighth and twelfth epodes, which Rodeil had entirely excised (cf. Fig. 6).

Despite facing criticism from some scholars, these educational editions gained widespread popularity, experiencing numerous reprints not only in France but also in England throughout the 18th and 19th centuries. This dissemination inadvertently led to the creation of a library of ancient obscene literature, contrasting with the library of the *honnête homme*. The irony of using asterisks to censor obscene texts while simultaneously making them more accessible did not escape contemporary observers. Pierre Garasse, known for accusing Théophile de Viau and libertines of using ambiguities to evade criticism for obscenities and instead shifting blame onto the reader,[71] found himself accused of obscenity: "Garasse [. . .] en cite en divers endroicts de tres-detestables & vilains passages, & particulierement un dont les points ne sont pas si difficile à lire".[72] The *Nouvelle Biographie générale* (1860) remarked on Colleso's edition of Martial that the inclusion of an addendum for obscenities meant that readers no longer needed to search for them ("On n'a point dès lors la peine de les chercher").[73] Lord Byron, in his *Don Juan* (1819), perhaps best encapsulated the dilemma faced by scholars,

71 Garasse 1623, 1007: "La seconde ruse dont ils se servent pour authoriser l'Atheisme, c'est de parler & discourir avec des ambiguités & sous-ententes, qui traisnent avec elles leurs eschappatoires, afin que s'ils sont surpris, ils puissent desaduoüer, & dire que c'est malitieusement qu'on les accuse, que iamais ils n'ont songé à ce qu'on veut leur faire dire, que ce n'a pas esté leur intention, que parmal'heur ils ne se sont pas expliqué assez ouvertement". Cf. Jouhaud 2000, 27–95; Wendt 2020, 104–114.

72 Ogier 1623, 116.

73 Nouvelle biographie générale 1860, vol. 33, 1019.



458

Q. HORATII FLACCI

IN VETULAM,

ODE VIII.

ROGARE longo putidam te sæculo,
Vires quid enervet meas?
Cùm sit tibi dens ater, & rugis vetus
Frontem senectus exaret;
* * * * *
* * * * *
* * * * * *
* * * * *
* * * * *
* * * * *
Esto beata: funus atque imagines
Ducant triumphales tuum:
Nec sit marita, quæ rotundioribus
Onusta baccis ambulet.

INTERPRETATIO.

TE diuturno ævo fœtentem decetne quærere quid exhauriat vires meas? Siquidem nigri sunt tibi dentes, & frons sulcata rugis senii.
* * * * *
* * * * *
* * * * *
* * * * *
* * * * *
* * * * *
Sis opulenta: & imagines triumphales decorent exequias tuas: nullaque sit matrona, quæ incedat ornata rotundioribus margaritis: tu tamen mihi sordescis.

ANNOTATIONES.

Merum simile Epod. 1.

1. *Rogare, &c.*] Ellipsis & Aposiopesis indignationi serviens. *Putidam te* non pudet, &c.

11. *Funus atque imagines, &c.*] In funere nobilium præferebantur imagines majorum qui triumphalem honorem adepti fuerant. Cic. 2. de Orat. & pro Milone. Plin. lib. 35. cap. 2. Lipsi. Elect. 1. cap. 29.

13. *Rotundioribus.*] Rotunditas unionos commendat. Plin. lib. 9. cap. 35. *margaritarum dos omnis in candore, magnitudine, orbe, lævore, ponderc.* Erant tamen etiam oblongæ in pretio margarit[illegible], dicebanturque elenchi, & auribus appendebantur. Juvenal. Sat. 6. v. 458.

Auribus extensis magnos commisit elenchos.

Sat. 2. v. 61. *cylindros* vocat.

Tu nube, atque tace. Donant arcana cylindros.

14. *Onusta.*] Plin. mox cit. *uniones digitis suspendere, & binos ac ternos auribus feminarum gloria est.* Petron. *tribarcam margaritam* appellat. Seneca de Benef. lib. 7. cap. 9. *Video uniones non singulos singulis auribus comparatos. Jam enim exercitatæ mulieres oneri ferendo sunt. Junguntur inter se; & in-*

Fig. 6: Quinti Horatii Flacci Opera: Interpretatione et notis illustravit Ludovicus Desprez, Paris 1691, 458. Source: BnF.

acknowledging that they were "fearful to deface / Too much their modest bard by this omission", while also recognizing the utility of producing an obscene compendium, which "saves, in fact, the trouble of an index". However, Byron envi-

sioned future philologists who would adhere to Martial's poetic principles once more:

> Till some less rigid editor shall stoop/
> To call them back into their separate cages,/
> Instead of standing staring all together,/
> Like garden gods–and not so decent either.[74]

Bibliography

Texts

Byron 1819: George G. Byron, *Don Juan*, London.
Boileau 1674: Nicolas Boileau, *Oeuvres diverses du sieur D***, avec le Traité du sublime ou du merveilleux dans le discours, traduit du grec de Longin*, Paris.
Bouhours 1671: Dominique Bouhours, *Les entretiens d'Aristides et d'Eugène*, Paris.
Concilium Tridentinum (1545–1563): Concilium Tridentinum. *Diariorum*, *actorum*, *epistularum*, *tractatuum nova collectio*, ed. by the Görres-Gesellschaft, 13 vol., Freiburg 1901–2001.
Crispinus 1674: *C. Sallustii Crispi Quae extant opera in usum serenissimi Galliarum Delphini diligenter recensuit, & notulas addidit Daniel Crispinus*, Paris.
de L'Œuvre 1679: *M. Accii Plauti Sarsinatis comoediae viginti et fragmenta, illustravit Jacobus Operarius, jussu Christianissimi regis, in usum serenissimi Delphini*, 2 vol., Paris.
Durand 1803: Pierre Durand, *Satire de Pétrone, chevalier Romain, nouvelle traduction par le Citoyen D., suivie de Considérations sur la Matrone d'Ephèse, et d'un Conte Chinois sur le même sujet*, Paris.
Encyclopédie: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 vol., ed. by Denis Diderot and Jean B. le Rond D'Alembert, Paris 1751–1780.
Fleury 1688: *Lucii Apuleii Madaurensis Platonici philosophi opera interpretatione et notis illustravit Julianus Floridus, in usum serenissimi Delphini*, Paris.
Garasse 1623: François Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels. Contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion, à l'Estat et aux bonnes Moeurs*, Paris.
Index Librorum prohibitorum 1564: *Index librorum prohibitorum, cum regulis confectis per patres a Tridentina Synodo delectos, auctoritate sanctiss. D.N. Pii IIII, Pont. Max. comprobatus*, Rome.
Jouvancy 1703: Joseph de Jouvancy, *Magistris scholarum inferiorum Societatis Jesu de ratione discendi et docendi, ex decreto congregat. generalis xiv*, Florence.
Larroque 1706: Nicolas H. Larroque, *Fragments d'histoire et de litterature*, The Hague.
Ménage ^{3}1715: Gilles Ménage, *Menagiana, ou les bons mots et remarques critiques, historiques, morales et d'érudition de M. Ménage, recueillies par ses amis*, ed. by Bernard de la Monnoye, 4 vols, Paris.
Muret 1554: Marc-Antoine Muret, *Catullus et in eum commentarius*, Venice.
Nicole 1669: Claude Nicole, *Satyres d'Horace, de Juvénal avec quelques épigrammes chosies de Martial*, Paris.
Nodot 1694: François Nodot, *La Satyre de Petrone, traduite en François avec le Texte Latin, suivant le nouveau manuscrit trouvé à Bellegrade en 1688, ouvrage complet, contenant les galanteries et les débauches de*

74 Byron 1819, 25.

l'Empereur Neron, et de ses favoris, avec des remarques curieuses, et une table des principales matiéres, 2 vol., Cologne.
Nouvelle biographie générale 1860: *Nouvelle biographie générale: depuis les temps les plus reculés*, sous la direction de Jean Chrétien Ferdinand Hoefer, vol. 33, Paris.
Ogier 1623: François Ogier, *Jugement et censure de la Doctrine curieuse de François Garasse*, Paris.
Parnasse des Poetes Satyriques (^{1}1622/^{2}1623) = *Le Parnasse des Poetes Satyriques, ou Dernier Receuil des vers picquans & gaillards de nostre temps*, Paris.
Pithou 1577: Pierre Pithou, *Petroni Arbitri Satyricon ex veteribus libris emendatius et amplius*, Paris.
Rader 1599: Matthäus Rader, *Martialis epigrammata omni obscoenitate sublata*, Ingolstadt.
Ratio Studiorum 1616: *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu auctoritate septimae congregationis generalis aucta*, Rome.
Vavasseur 1669: François Vavasseur, *De epigrammate liber et epigrammatum libri tres*, Paris.
Vossius 1684: Isaac Vossius, *Caius Valerius Catullus & in eum Isaaci Vossii observationes*, London.

Studies

Abramovici 2003: Jean-Christophe Abramovici, *Obscénité et classicisme*, Paris.
Abramovici 2011: Jean-Christophe Abramovici, *Épurer l'héritage: l'abbé de Marolles, traducteur de Martial*, in: «Littératures classiques» 75, 153–166.
Casanova-Robin 2005: Hélène Casanova-Robin: *Ovide*, in: Furno 2005, 455–464.
DeJean 1981: Joan DeJean, *Une autobiographie en procès: l'affaire Théophile de Viau*, in: «Poétique» 48, 431–48.
DeJean 1997: Joan DeJean, *Ancients Against Moderns. Culture Wars and the Making of a fin de siècle*, Chicago.
DeJean 2002: Joan DeJean, *The Reinvention of Obscenity. Sex, Lies, and Tabloids in Early Modern France*, Chicago.
Foucault 1976: Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris.
Furno 2005: Martine Furno (ed.) *La collection Ad usum Delphini. Volume II: L'Antiquité au miroir du Grand Siècle*, Paris.
Furno/Merle 2005: Martine Furno and Denis Merle, *Horace*, in: Furno 2005, 485–493.
Guellouz 2005: Suzanne Guellouz, *Juvénal et Perse*, in: Furno 2005, 359–368.
Hallet 1996: Judith P. Hallet, Nec castrare velis meos libellos. *Sexual and poetic lusus in Catullus, Martial and the Carmina Priapea*, in: Claudia Klodt (ed.), *Satura Lanx. Festschrift W. A. Krenkel*, Hildesheim, 321–344.
Harrison 2012: Stephen Harrison, *Expurgating Horace, 1660–1900*, in: Harrison/Stray 2012, 115–125
Harrison/Stray 2012: Stephen Harrison and Christopher Stray (eds.), *Expurgating the Classics. Editing out in Greek and Latin*, Bristol.
Henderson 1999: John Henderson, *Horace talks rough and dirty: No comment (Epodes 8 & 12)*, in: «Scholia» 8, 3–16.
Jouhaud 2000: Christian Jouhaud, *Les pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris.
Kany-Turpin 2005: José Kany-Turpin, *Lucrèce*, in: Furno 2005, 217–225.
MacCary/Willcock 1976: W. Thomas MacCary and Malcolm M. Willcock. *Plautus. Casina*, Cambridge.
Magnaldi/Gianotti 2005: Giuseppina Magnaldi and Gian F. Gianotti, *Apulée*, in: Furno 2005, 443–454.

Mattiacci 2016: Silvia Mattiacci, *I* lascivi versus *di Augusto citati da Marziale e la tecnica dell'epigramma nell'epigramma*, in: Bruna Pieri and Daniele Pellacani (eds.), Si verba tenerem. *Studi sulla poesia latina in frammenti*, Berlin–Boston, 111–132.

Matuschek/Urban 2013: Stefan Matuschek and Astrid Urban, *Proprietas/Improprietas*, in: Gert Ueding (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Berlin–Boston, vol. 7, 315–321.

Norman 2011: Larry F. Norman, *The Shock of the Ancient. Literature & History in Early Modern France*, Chicago.

Römmelt 2010: Stefan W. Römmelt, *«Als ob ich den ganzen Martial kommentiert hätte». Matthäus Rader SJ, ein problematischer Schulautor und die jesuitische Zensurpraxis in Augsburg um 1600*, in Gernot M. Müller (ed.), *Humanismus und Renaissance in Augsburg: Kulturgeschichte einer Stadt zwischen Mittelalter und Dreißigjährigem Krieg*, Berlin–New York, 309–326.

Van Laer 2005: Sophie Van Laer, *Catulle, Tibulle, Properce*, in: Furno 2005, 377–401.

Verhaart/Blockliss 2023: Floris Verhaart and Laurence Brocklis, *The Latin Language and the Enlightenment*, Liverpool.

Volpihac-Auger 2000: Catherine de Volpihac-Auger (ed.), *La collection Ad usum Delphini: l'Antiquité au miroir du Grand Siècle*, vol. I, Paris.

Wendt 2013: Daniel Wendt, *Le tri. Obscénité et décanonisation dans la Querelle des Anciens et des Modernes' Comparatismes en Sorbonne* 4 (2013), 19 S. online: http://www.crlc.paris–sorbonne.fr/pdf_revue/revue4/6_WENDT_Querelle_TEXTE.pdf.

Wendt 2020: Daniel Wendt, *Abjekte Antike. Die Obszönität antiker Literatur im Frankreich der Frühen Neuzeit*, Heidelberg.

Wolff 2000: Étienne Wolff, *La censure*, in: Volpihac-Auger 2000, 163–171.

Wolff 2005: Étienne Wolff, *Martial*, in: Furno 2005, 227–235.

Gennaro Celato

Tradurre *foedissima convicia*: Pierre Poussines e l'*Alessiade* di Anna Comnena

1 Vicende di un manoscritto conteso

La pubblicazione, nel 1649–1651, dell'*Alessiade* di Anna Comnena, in quindici libri e con la prima traduzione in latino, a cura del gesuita francese Pierre Poussines (1609–1686),[1] ebbe un torbido antefatto, connesso alle vicende delle *peregrinationes* in Italia compiute da due note figure della filologia olandese del Seicento: Johannes Fredericus Gronovius (1611–1671) e Nicolaus Heinsius (1620–1681).[2] Prima di esporre le circostanze che portarono alla realizzazione dell'opera da parte di Poussines, converrà precisare che l'interesse suscitato a quel tempo dall'*Alessiade*, così come da molti altri scritti della letteratura e della storiografia bizantina, atteneva non solo a ragioni di carattere scientifico, ma si poneva anche in relazione con le dispute sorte tra cattolici, ortodossi e protestanti su questioni dottrinali della massima importanza, come, ad esempio, quella riguardante il primato rivendicato dalla Chiesa di Roma sulle altre chiese cristiane.[3] Trattando della vita e delle imprese dell'imperatore Alessio I Comneno in un arco cronologico che va dal 1077 al 1118, l'opera di Anna ricostruisce una fase cruciale dei rapporti tra l'impero di Bisanzio e l'Occidente latino. Inoltre, non mancano in essa veementi manifestazioni di ostilità nei confronti della Chiesa di Roma e del Pontefice. L'attenzione rivolta

1 Ἄννης τῆς Κομνηνῆς Πορφυρογεννήτου Καισαρίσσης Ἀλεξιάς. *Annae Comnenae Porphyrogenitae Caesarissae Alexias, sive De rebus ab Alexio Imperatore vel eius tempore gestis, libri quindecim.* E Bibliotheca Barberina nunc primum editi, et a Petro Possino Soc. Iesu Presbytero Latina Interpretatione, Glossario, et Notis illustrati. E quibus Glossarium nunc datur: Notae mox opportunius edentur, una cum Sinnamo Continuatore Annae, et aliis quibusdam ad Alexiadem spectantibus. Accesserunt Praefationes ac Notae Davidis Hoeschelii Augustani, ex Editione anni MDCX, Parisiis, e Typ. Regia, 1651. L'*editio princeps* dell'*Alessiade*, pubblicata ad Augusta nel 1610, conteneva solo i primi otto libri: vd. *infra* n. 52. Sulla figura di Poussines vd. Sommervogel 1895, 1123–1134; Pertusi 1967, 86 n. 225; Bottereau/Escalera 2001; Joassart 2011, 105; Pilati 2018, 131–133.

2 Per un profilo di Gronovius ancora utili risultano le biografie settecentesche di Wilkens 1723 e dell'anonimo curatore di Gronovius 1740, ix–xxx. Oltre a queste, vd. Moller 1744, III, 265–282; van der Aa 1862, 437–440; Müller 1869, 42–44; Eckstein 1872; Sandys 1908, 319–321; Bierma 1911 e Lomonaco 1990, 39–125. Sul soggiorno in Italia di Gronovius vd. Lomonaco 1987. Per la biografia di Heinsius vd. Blok 1949 e i più recenti Papy 2012 e Celato 2023. Sui viaggi in Italia di Heinsius vd. Kan 1911; Blok 1949, 127–183 e Celato 2023, 71–89.

3 Sul tema vd. da ultimo Benedetto 2017. Per una panoramica della "riscoperta" degli autori bizantini in età moderna vd. Canfora 2004 e Ronchey 2004.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-017

dagli studiosi all'*Alessiade* ben si comprende, dunque, se si tiene conto anche del clima di contrapposizioni religiose che si respirava nel corso del Seicento. Ma veniamo ai fatti riguardanti l'edizione dell'opera a cura di Poussines.

Durante un soggiorno a Roma nel 1641, Gronovius si procurò una copia dell'*Alessiade*, ricavata da un manoscritto in possesso di Lucas Holstenius (1596–1661), a sua volta esemplato da due codici barberiniani (Vat. Barb. gr. 235 e 236).[4] A Firenze Gronovius aveva poi collazionato questa sua copia personale con uno dei migliori testimoni dell'*Alessiade*, il codice laurenziano 70.2 del XII secolo, ma, probabilmente, a causa della fretta o dei continui ostacoli frapposti dai custodi della Biblioteca Medicea, il lavoro era stato svolto poco accuratamente.[5] La stessa opera di collazione fu effettuata in maniera più scrupolosa anche da Holstenius, il quale, sapendo del proposito di Gronovius di pubblicare un'edizione dell'*Alessiade*, si offrì di cedere a quest'ultimo il proprio esemplare manoscritto. Approfittando perciò della presenza di Heinsius in Italia e della sua disponibilità a spedire in Olanda, insieme ai pacchi di libri da lui acquistati durante il viaggio, anche la copia dell'*Alessiade*, Holstenius, nel maggio del 1647, inviò il codice a Parigi, presso i fratelli Pierre (1582–1651) e Jacques Dupuy (1591–1656), con la richiesta di trasmetterlo a Gronovius. Il manoscritto, tuttavia, fu intercettato dal Cancelliere Pierre Séguier (1588–1672), fidato collaboratore prima di Richelieu e poi di Mazzarino e responsabile della macchina censoria del governo francese, finendo poi nelle mani di Poussines.[6] La vicenda fu sinteticamente riferita a Heinsius dallo stesso Gronovius in una lettera del novembre 1647, in cui quest'ultimo os-

4 I due codici barberiniani sono apografi del Vat. gr. 1438, apografo a sua volta del Par. Coisl. 311, uno dei principali testimoni della tradizione manoscritta dell'*Alessiade*, insieme al Laur. 70.2 e al Vat. gr. 981. Il codice posseduto da Gronovius è l'attuale Leidensis Gronovianus 26, contenente anche una metafrasi in lingua volgare di due libri dell'*Alessiade*, pubblicata da Hunger 1981. Per un elenco dei testimoni manoscritti dell'*Alessiade* vd. Reinsch/Kambylis 2001, 13*–28*. Notizie sulla scoperta della metafrasi furono trasmesse a Heinsius da Gronovius in una lettera del giugno 1647: vd. *Syll.* III, 99–100. Sul filologo di origini amburghesi Lucas Holstenius, esponente di spicco della *res publica literaria* secentesca, bibliotecario del cardinale Barberini dal 1636, secondo custode della Biblioteca Vaticana dal 1641 e primo custode dal 1653, vd., tra gli studi più recenti, Mirto 1999, 7–61; Rietbergen 2006, 256–295; Varani 2014.

5 Sulle difficoltà incontrate da Gronovius nell'accedere alla Laurenziana, scrive Blok 2000, 125: «In the end he was only allowed access to the library upon payment, and was permitted only to read the manuscripts, not to make notes, let alone copy them. The custodian in charge, however, was a decent person who could be bargained with: Gronovius was after all allowed to write, if only he would conceal his writing materials upon the approach of others, against payment of six pennies an hour. Because he turned out to be a fast writer, the rate was subsequently increased to twelve pennies». Cf. anche *Syll.* III, 163 e Dibon/Waquet 1984, 143 e 148.

6 Il manoscritto sottratto a Gronovius andò probabilmente distrutto durante la stampa dell'edizione di Poussines: cf. Reinsch/Kambylis 2001, 27*. Al Cancelliere spettava il compito di affidare a

servò con delusione che il merito di tradurre l'*Alessiade* non poteva di certo essere concesso a uno straniero:

> Parisienses involarunt mihi Alexiadem: nam, ut habuerunt Holstenianum exemplar, invenerunt hominem, ut audio, Jesuitam Possinum, qui raptim operam transferendi promitteret et impleret. Jamque ajunt sub praelo esse. Scilicet homini peregrino hanc laureolam concedere non potuerunt. Cujus potissimum culpa sit ignoro. Cramoysius literis ad me datis in Seguerium Cancellarium confert.[7]

> I parigini mi hanno sottratto l'*Alessiade*: infatti, non appena vennero in possesso della copia di Holstenius, trovarono una persona – come sento dire, il gesuita Poussines – che garantisse di portare rapidamente a compimento il lavoro di traduzione. E dicono che sia già sotto il torchio. Ovviamente non avrebbero potuto concedere a uno straniero questa piccola gloria. Di chi principalmente sia la colpa non so. Cramoysius, nelle lettere che mi sono state recapitate, la fa ricadere sul cancelliere Séguier.[8]

Anche Heinsius reagì con fastidio al misfatto ed esortò Gronovius, in una lettera del gennaio 1648, a non rinunciare al progetto di pubblicare un'edizione dell'*Alessiade*, manifestando anche la propria convinzione che Gronovius avrebbe senz'altro potuto fornire molti apporti nuovi al lavoro di Poussines:

> Ego interim non video, quo pacto Alexias ex istarum harpyiarum manibus evelli possit. Si me audias, perges in instituto tuo, et editioni Alexiaden parabis, ac minori forma typis committes; ne inpune ferant istam petulantiam. Non dubito, quin multa loca restitueris, multa observaris, quae Possinum fugerint.[9]

> Io intanto non vedo in che modo l'*Alessiade* possa essere sottratta dalle mani di codeste arpie. Se mi ascolti, persevera nel tuo proposito: preparerai un'edizione dell'Alessiade e la darai alle stampe in un formato minore, così che non impunemente avranno compiuto quest'insolenza. Non dubito che restituirai molti luoghi del testo e molti ne commenterai che saranno sfuggiti a Poussines.

Alcuni sospetti sulla responsabilità dell'accaduto ricaddero inevitabilmente su Holstenius, il quale rivendicò la propria estraneità alla vicenda in una lettera a

studiosi di comprovata perizia e fedeltà il controllo delle opere cui, eventualmente, concedere il *privilège*: vd. Canfora 1998, 76–77.

7 *Syll.* III, 192: in realtà la lettera è datata «*a. d. IX Kal. Nov. Jul.*», cioè 24 ottobre del calendario giuliano, che nel calendario gregoriano corrispondeva al 3 novembre. Oltre a quelle già citate, altre lettere contenenti notizie sulle vicissitudini del manoscritto dell'*Alessiade* sono alle pp. 179, 186, 193–196, 198–200, 572, 575. Lo scambio epistolare tra Gronovius e Sébastien Cramoisy (1584–1669), *architypographus* della Stamperia Reale di Francia, avvenne tra l'aprile e l'ottobre del 1647, come ricostruito da Reinsch/Kambylis 2001, 26* n. 29.

8 Le traduzioni dei passi in latino sono di chi scrive.

9 *Syll.* III, 194.

Heinsius del 5 febbraio 1648, che quest'ultimo poi trasmise a Gronovius.[10] Dei sospetti nutriti da Gronovius nei confronti di Holstenius e dei Dupuy ci informa una lettera che Isaac Vossius (1618–1689) scrisse a Heinsius il 28 gennaio 1648: «Il nostro Gronovius è certamente indignato del fatto che gli sia stata sottratta l'opportunità di pubblicare l'*Alessiade*, non sa, tuttavia, con chi prendersela per tale misfatto. I Dupuy, i gesuiti, Holstenius, Lambeck: li ha tutti in sospetto».[11] Heinsius, invece, differentemente da Gronovius, non dubitò della buona fede di Holstenius, come apprendiamo anche da una lettera dell'8 febbraio 1648 al noto antiquario Cassiano dal Pozzo (1588–1657):

> A Cl. Holstenio literas tanto tempore non accepisse me cur doleam, ratio haec est: quod intelligam non deesse homines malignos, qui Gronovio persuasum velint Alexiadem illo consentiente Iesuitis oblatam. Id si falsum est, ut ego credo, illius magis intererat, quam mea, tolli hanc suspicionem, quae pertinaci eius silentio ne augeatur valde metuo. Gronovium interim rogavi, ne fidem haberet iis hominibus, qui cum ipsi no<xi>i sint, culpam suam in alios, et quidem innocentes, derivatam velint.[12]

> La ragione per la quale io mi rammarico di non aver ricevuto per tanto tempo lettere dall'illustre Holstenius è questa: so che non mancano uomini maligni, i quali vorrebbero Gronovius convinto che l'*Alessiade* fu offerta ai gesuiti col consenso di Holstenius. Se ciò è falso, come io credo, era più nell'interesse di costui che nel mio che fosse eliminato questo sospetto, che temo fortemente che sia aumentato col suo ostinato silenzio. Intanto, ho pregato Gronovius di non avere fede in quegli uomini che, essendo loro stessi colpevoli, vorrebbero che la loro colpa fosse addossata su altri, e per di più innocenti.

Una ricostruzione più dettagliata delle vicende del manoscritto dell'*Alessiade* fu poi fornita dallo stesso Gronovius alcuni anni dopo, nell'*Epistola ad Ant. Clemen-*

10 *Syll.* III, 195–196.

11 *Syll.* III, 575: «*Alexiadis edendae occasionem indignatur quidem* Gronovius *noster sibi praereptam, nescit tamen in quos facinus istud ulciscatur.* Puteanos*, Jesuitas,* Holstenium*,* Lambecium*, omnes suspectos habet*». L'amburghese Peter Lambeck (lat. Lambecius, 1628–1680), nipote di Holstenius, fu filologo classico e autore, tra le altre cose, di un'opera intitolata *Prodromus lucubrationum criticarum in Auli Gellii Noctes Atticas: eiusdem Lambecii Dissertatio de vita et nomine A. Gellij*, Parisiis 1647. Vd. Bots 1971, 7 n. 9.

12 Biblioteca dell'Accademia Nazione dei Lincei e Corsiniana, Archivio dal Pozzo, ms. XXIX–26, c. 62*v*. Le lettere tra parentesi uncinate sono state da me integrate perché oscurate da una macchia della carta. Anche in altre occasioni Heinsius si disse convinto che nel furto del manoscritto dell'*Alessiade* non vi siano state responsabilità da parte di Holstenius. Cf. *Syll.* III, 193: «*Ex* Vossii *nostri literis intelligo Alexiadem non tibi, sed Jesuitae cuidam Tholosati cessisse, quod certe contra mentem Cl.* Holstenii *factum est, et mihi summam indignationem expressit*» («Dalle lettere del nostro Vossius apprendo che l'*Alessiade* non è stata ceduta a te, ma a un gesuita di Tolosa, cosa che certamente è avvenuta contro la volontà dell'illustre Holstenius; anche a me, infatti, costui manifestò profonda indignazione»). Su Cassiano Dal Pozzo vd. Stumpo 1986 e Herklotz 1999.

tium del 29 agosto 1656, pubblicata nell'edizione postuma, a cura del figlio Jacobus (1645–1716), del *De sestertiis seu subsecivorum pecuniae veteris Graecae et Romanae libri IV* (Lugduni Batavorum 1691):

> Narro tibi, me Romae partim mea, partim multo auro redempta manu descripsisse Alexiades Annae Comnenae, et quia mendosum erat exemplar, cum Florentino, ob hanc ipsam causam in eam urbem, quam jam videram, reversum contulisse. Fecit idem postea otiosius Lucas Holstenius, ex cujus codice meum exemplum paraveram et si edere vellem, illum jam emendatiorem benigne obtulit. Erat tum in Italia Nic. Heinsius, et cum sarcinis librariis quas Venetiis mittebat, curandi ad me studium pollicebatur. Sed non potuit induci Holstenius, ut eum thesaurum mari committeret: terrestris via potior visa. Interceptus est liber in Gallia, traditusque P. Possino, ut verteret ac publicaret. Id quum per literas indicasset mihi Cramoysius, respondi nos omnes bono publico profiteri operam: qua in re si alius alium anteverteret, non simultates suscipiendas, sed grates agendas, quod labore sublevati essemus: utique illis, quorum non restringuntur intra angustum copiae, et restat satis, in quo laudem occupare possimus.[13]

> Ti dico che l'*Alessiade* di Anna Comnena l'ho trascritta a Roma in parte di mia mano in parte con l'aiuto di un amanuense pagato a caro prezzo, e, poiché l'esemplare era pieno di errori, l'ho confrontato con il manoscritto di Firenze, dopo essere ritornato proprio per questo motivo in quella città che già avevo visitato. La stessa cosa fece in seguito con più calma Lucas Holstenius, dal cui codice avevo allestito la mia copia, e, per l'eventualità che volessi pubblicare il testo, mi offrì gentilmente il suo codice ancora più corretto. Nic. Heiunsis era a quel tempo in Italia e prometteva il suo impegno a farmelo recapitare insieme ai pacchi di

13 Gronovius 1691, 681. Anche Jacobus Gronovius, al fine di nobilitare *post mortem* la figura del genitore, descrisse con toni edulcoranti la reazione che quest'ultimo ebbe al furto del manoscritto dell'*Alessiade*. Vd. Gronovius 1691, *Jacobus Gronovius lectori*, **2: «*Ne si etiam vixisse* ὁ μακαρίτης [*scil.* J.F. Gronovius], *et aliae res eum coegissent ad hunc usque diem differre editionem istam, vidissetque hunc laborem suum in Gallia praeflorari; quidquam ille aliud quam applausisset novo doctrinae instrumento prolato gaudens, ut in principio famae non aegre vidit interceptam et a se aversam, quam sibi desponderat, Annam Comnenam, ut et alibi hic referri videbis, etsi satis absurde idque in multis locis ab Possino tractatam, ut ex MS. paterno saepe cum aegritudine animadverti*» («Se egli, buonanima [*scil.* J.F. Gronovius], fosse vissuto ancora e altre circostanze lo avessero costretto a rinviare codesta edizione fino ad oggi e avesse visto questo suo lavoro andare sprecato in Francia, non avrebbe fatto altro che applaudire, rallegrandosi del nuovo strumento di conoscenza portato alla luce, così come all'inizio della sua gloriosa carriera non gli dispiacque che Anna Comnena, a cui si era ripromesso di dedicarsi, fosse stata sottratta e tenuta lontana da lui, come vedrai che anche altrove in questo volume si racconta, sebbene in modo abbastanza inadeguato, e per di più in molti punti, il testo dell'*Alessiade* sia stato studiato da Poussines, come spesso dal ms. paterno ho constatato con dispiacere»). L'*opus praefloratum* cui Gronovius fa riferimento è la Λογαρικὴ παλαιὰ καὶ νέα, pubblicata da Bernard de Montfaucon (1655–1751) nel 1688 con il titolo latino *Antiquum rationarium Augusti Caesaris et novum rationarium Alexii Comneni Imperatoris*: vd. *Analecta Graeca sive varia opuscula Graeca hactenus non edita. Ex MSS. Codicibus eruerunt, Latine verterunt, et Notis illustrarunt Monachi Benedictini, Congregationis Sancti Mauri. Tomus primus*, Lutetiae Parisiorum 1688, 316–392.

> libri che spediva da Venezia. Ma Holstenius non si lasciò indurre ad affidare quel tesoro al mare: il percorso terrestre sembrò preferibile. Il libro fu intercettato in Francia e consegnato a P. Poussines perché lo traducesse e pubblicasse. Dopo che Cramoysius mi comunicò questo fatto per lettere, risposi che noi tutti ci adoperiamo per il bene comune; se in questa cosa uno dovesse anticipare un altro, non dovremmo nutrire avversione, bensì essere grati del fatto che siamo stati sollevati da una fatica: ciò vale specialmente per quelle fatiche la cui disponibilità non è circoscritta in un limite angusto e delle quali resta un numero sufficiente all'interno del quale poterci riservare un merito.

Da altri scambi epistolari, inoltre, è possibile anche ricostruire alcuni antefatti della vicenda del furto. Che Holstenius abbia inviato il manoscritto a Parigi con la precisa richiesta di trasmetterlo a Gronovius e che nell'ambiente culturale francese fosse nota l'intenzione di quest'ultimo di pubblicare un'edizione dell'*Alessiade* è confermato da più fonti. Sempre Heinsius, infatti, scrivendo a Jacques Dupuy il 12 giugno del 1647, comunicò che Holstenius aveva spedito a Parigi il manoscritto dell'*Alessiade*:

> Promisit eius [scil. *Johannis Lydi de Mensibus Romanis Graecum Commentarium*] mihi copiam Cl. Holstenius: si in reditu per Urbem transiero. Et praestabit, ut opinor, pari fide, qua Gronovio nostro Alexiadem indulsit: cuius exemplar iam Parisios a se missum, proximis suis mihi significavit.[14]

> L'illustre Holstenius me ne promise una copia [scil. *Johannis Lydi de Mensibus Romanis Graecum Commentarium*] se al ritorno fossi passato per Roma. E osserverà la promessa, come credo, con la stessa affidabilità con cui ha concesso al nostro Gronovius l'*Alessiade,* della quale, nelle ultime sue lettere, mi segnalò di aver già inviato l'esemplare a Parigi.

A sua volta, Jacque Dupuy, in una lettera a Heinsius del 12 luglio 1647, confermò l'avvenuto invio del codice da parte di Holstenius: «Holstenius insieme con l'*Alessiade* ha inviato anche la storia di Sinnamo, un autore greco di cui ignoravamo perfino il nome, il quale dà inizio alla sua narrazione dal punto in cui Anna Comnena termina».[15]

Altre notizie del manoscritto dell'*Alessiade* sono contenute nella corrispondenza tra Holstenius e Jacques Dupuy. In una lettera del 22 settembre 1646, Dupuy, parlando del progetto avviato dalla Tipografia Reale di Francia di pubbli-

14 Bots 1971, 15 (lett. 6).

15 Bots 1971, 19 (lett. 7): «*Holstenius simul cum Alexiade historiam Synnami cuiusdam auctoris Graeci ne de nomine quidem apud nos cogniti transmisit, qui incipit ubi Anna Comnena desinit*».

care un «corps des Historiens Grecs de l'Empire d'Orient»,[16] lasciò intendere di avere già ricevuto informazioni sul manoscritto dell'*Alessiade* in possesso di Holstenius e affermò che tale opera avrebbe fatto proprio al caso del *Corpus*:

> L'on entreprend aussi à la Typographie Royale un corps des Historiens Grecs de l'Empire d'Orient. Vous aurez pu voir le Cantacuzène en trois petits volumes in-folio, grec et latin; vous savez que le grec n'avoit point esté jusques ici imprimé. On travaille présentement après le Cedrenus, mais on ne fait que refaire l'édition antienne, sans avoir eu le soin de corriger la version qui en avoit bon besoin. Votre histoire manuscrite d'Anna Comnena viendroit bien à propos pour entrer dans ce corps, car on ne l'a pas de deçà entière.[17]

In un'altra lettera del 26 aprile 1647, Dupuy scrisse a Holstenius che Gronovius si era offerto «de bailler son exemplaire de l'Alexias d'Anna Comnena», a patto però di ricevere prima le correzioni apposte sul manoscritto di Holstenius, cioè le *variae lectiones* ricavate dalla collazione del codice mediceo: «M. Gronovius s'offre de bailler son exemplaire de l'Alexias d'Anna Comnena, mais il voudrait veoir auparavant les corrections que vous avez sur votre exemplaire».[18] Successivamente, in una lettera a Holstenius del 14 giugno 1647, Dupuy affermò che gli studiosi francesi impegnati nella pubblicazione del *Corpus* degli storici bizantini erano favorevoli a servirsi della traduzione dell'*Alessiade* di Gronovius e rinnovò la promessa di consegnare a quest'ultimo il manoscritto inviato da Holstenius: «Le dessein de ces messieurs qui travaillent après les autheurs de l'histoire byzantine est de servir de la version de M. Gronovius de l'Alexias d'Anna Comnena, et on trouvera moien de lui faire tenir seurement votre manuscrit. On fera mention dans ces ouvrages de vostre générosité et bonté à servir le public».[19]

Le affermazioni di Dupuy, tuttavia, risultano in alcuni passaggi poco chiare: per comprenderne meglio il senso occorre rifarsi ancora una volta alla corrispondenza tra Holstenius e Heinsius. In una lettera a Heinsius del 25 luglio 1647, Holstenius ribadì di aver spedito a Parigi il manoscritto dell'*Alessiade* e aggiunse che i *typographi* della Stamperia Reale di Francia sollecitavano la traduzione latina dell'opera da parte di Gronovius: «*Eorum* [*scil. Puteanorum fratrum*] *rogatu Alexiadem Annae Comnenae Lutetiam misi, ut porro inde ad Gronovium curetur, cujus Latinam interpretationem regii typographi efflagitant*» («Su loro richiesta [*scil.* dei fratelli Dupuy], mandai l'*Alessiade* di Anna Comnena a Parigi, affinché poi di lì fosse recapitata a Gronovius, la cui traduzione latina dell'opera gli stampatori regi sollecitano

16 Notizie sul *Corpus Byzantinae Historiae*, noto anche come *Corpus Parisinum* o *Collection du Louvre*, sono riportate nell'ultimo paragrafo.
17 Pélissier 1887, 102–103.
18 Pélissier 1887, 108.
19 Pélissier 1887, 108–109.

vivamente»).[20] Ulteriori dettagli sulla pubblicazione dell'*Alessiade* furono riportati in una successiva lettera a Heinsius del giugno 1647, nella quale Holstenius, parlando del progetto di pubblicare una collana di opere di storia bizantina intrapreso dagli studiosi francesi, riferì delle loro pressanti richieste di manoscritti, alle quali egli stesso aveva risposto, fornendo diverso materiale; comunicò, inoltre, che i responsabili della Stamperia Reale francese attendevano di ricevere da Gronovius la traduzione latina dell'*Alessiade*:

> Alexiadem meam jam ad Gronovium perlatam spero. Hoc enim Puteani fratres, ad quos eam misi, se curaturos promittunt. Qui regio typographio praesunt avide versionem ipsius expectant. Ubi eam acceperint statim subjicietur praelo. Moliuntur magnum et absolutissimum historiae Byzantinae corpus. Et subsidia undique conquirunt. Submisi etiam Joannem Sinnamum, qui Alexii tempora proxime excipit et Caloioannis filii ejus et nepotis Emanuelis res gestas persequitur [...]. Misi etiam συλλογὴν antiquitatum C(onstantino)p(olita)narum multo copiosiorem ea, quam a Dousa et Meursio habemus.[21]

> Spero che la mia *Alessiade* sia già stata consegnata a Gronovius. Di questo, infatti, i fratelli Dupuy, ai quali l'ho inviata, promettono di occuparsi. Coloro che presiedono la Stamperia Reale aspettano con impazienza la sua traduzione. Quando l'avranno ricevuta, la daranno subito alle stampe. Preparano una collana di storia bizantina ampia e oltremodo completa. E cercano aiuto da ogni dove. Mandai anche Giovanni Sinnamo, che segue molto da vicino i tempi di Alessio e prosegue il racconto delle imprese del figlio di costui, Giovanni, e del nipote Manuele. Ho inviato anche una silloge di antichità costantinopolitane molto più ampia di quella che abbiamo da Dousa e da Meursius.

Tornando allo scambio epistolare tra Holstenius e Dupuy, in una lettera del 26 luglio 1647 lo studioso francese assicurò che nella pubblicazione dell'opera sarebbe stata rispettata la volontà di Holstenius di non fare alcuna menzione del manoscritto vaticano e di limitarsi a indicare come fonte il solo codice mediceo:

> Au reste l'on suivra votre intention en la publication de l'Alexias d'Anna Comnena où l'on ne parlera que du manuscrit du Grand-Duc, sans faire mention de celui de la Vaticane: mais vous ne trouverez pas mauvais que l'on die que c'est par vostre moien qu'on a recouvert ce livre aussi bien que le Synnamus; car il faut estre ingénu en ces rencontres et ne fruster pas de la louange ceux qui la méritent à si bon titre que vous.[22]

20 Boissonade 1817, 377.

21 *Syll.* V, 432. Anche in Boissonade 1817, 384–385. Le opere di carattere antiquario di Dousa e di Meursius alle quali Holstenius allude sono verosimilmente: Georgii Dousae *De itinere suo Constantinopolitano, epistola. Accesserunt veteres Inscriptiones Byzantio et ex reliqua Graecia nunc primum in lucem editae, cum quibusdam doctorum virorum epistolis*, s.l. [Leiden] 1599; *Constantini Porphyrogennetae Imperatoris opera. In quibus Tactica nunc primum prodeunt.* Ioannes Meursius collegit, coniunxit, edidit, Lugduni Batavorum 1617.

22 Pélissier 1887, 112.

Il contenuto delle missive fin qui citate consente di valutare meglio anche le ragioni che Holstenius addusse per respingere ogni sospetto di complicità nella sottrazione del manoscritto dell'*Alessiade* e per rivendicare la buona fede delle proprie azioni; tali ragioni furono esternate, come si è detto, in una lettera a Heinsius del 5 febbraio 1648, che quest'ultimo fece poi recapitare a Gronovius:[23]

> De Alexiade factum nollem, quod tibi nuntianti non credidissem, nisi me paulo post submissum a regio typographo protrepticon confirmasset. Id fidem meam nostramque amicitiam testor, me non alio animo codicem meum Lutetiam misisse, quam ut Puteanorum fratrum opera porro ad Gronovium nostrum perferretur: idque tuo me fecisse consilio haud dubie recordaberis. Nunc manu veluti praedae injecta et mihi beneficium periisse, et amicissimo homini editionis spem laudemque interceptam video: mirorque plurimum, qua fronte in protreptico Cardinalis Barberini jussu codicem submissum scripserint; quem Gronovio destinatum injecta, ut duxi, manu interverterunt. Neque enim ex Barberina, sed ex Medicea bibliotheca describendum curavi; eique rei hominem graecum Roma Florentiam meo sumptu perduxeram. Neque vero concoquere potui, quin acriter ea de re conquererer apud regii typographi praefectos, quod ipsorum culpa fides mea vacillet apud eum, cui studia et obsequia mea probare impense cupio.[24]

> Non avrei voluto ciò che è successo riguardo all'*Alessiade*, e non avrei creduto a te che lo annunciavi, se non me lo avesse confermato poco dopo il *protrepticon* presentato dalla Stamperia Reale. Ti giuro sul mio onore e sulla nostra amicizia di aver inviato il mio codice a Parigi con nessun'altra intenzione se non quella di farlo poi recapitare, per opera dei fratelli Dupuy, al nostro Gronovius: e ricorderai senza dubbio che io feci ciò dietro tuo consiglio. Ora mi accorgo che, messa per così dire la mano sulla preda, il mio beneficio è andato perduto e vedo la speranza e la gloria dell'edizione sottratte a un caro amico. E mi stupisco moltissimo della sfacciataggine con cui nel *protrepticon* abbiano scritto che per ordine del cardinale Barberini sia stato inviato il codice che, destinato a Gronovius, carpirono con un furto, come ho ricostruito. Infatti, lo feci trascrivere non dalla biblioteca Barberina ma da quella Medicea, e a tal fine avevo fatto arrivare a mie spese da Roma a Firenze un copista greco. Né in verità ho potuto digerire tutto questo senza che mi lamentassi aspramente presso i responsabili della Stamperia Reale del fatto che per colpa loro la mia integrità non sia più salda agli occhi di colui al quale desidero ardentemente dimostrare la mia devozione e i miei ossequi.

Holstenius attribuì tutta la colpa del furto a non ben identificati *praefecti* della Stamperia Reale, affermando, inoltre, di aver ricevuto conferma della sottrazione del manoscritto da un *protrepticon*, nel quale si dichiarava falsamente che l'invio del codice era stato ordinato dal cardinale Francesco Barberini (1587–1679). Il *protrepticon*, cui Holstenius fa riferimento, fu pubblicato a Parigi nel 1648 col titolo *De Byzantinae historiae scriptoribus, sub felicissimis Ludovici XIV Francorum ac*

23 Vd. *supra* n. 10.

24 *Syll.* V, 433. Anche in Boissonade 1817, 393–394.

Navarraeorum Regis Christianissimi auspiciis publicam in lucem e Luparaea Typographia emittendis: ad omnes per orbem eruditos Προτρεπτικον. In esso leggiamo:

> At Regiis typis excusa prodibit integra Historia [scil. Annae Comnenae], ex codice MS. quem ex Florentino Serenissimi Hetruriae Magni Ducis Ferdinandi II optimae notae libro maximam partem descriptum Roma misit iussu Eminent. Cardinalis Fr. Barberini Lucas Holstenius. Interpretationem Latinam parat interim Tolosae R.P. Petrus Possinus Societatis Iesu, Notisque praeterea suis ac Glossario illustrabit.[25]

> Ma l'*Historia* completa [scil. di Anna Comena] uscirà stampata per i tipi regi sulla base del codice ms. che, copiato in massima parte dal volume fiorentino di ottima fattura del Serenissimo Granduca di Toscana Ferdinando II, Lucas Holstenius inviò da Roma per ordine di Sua Eminenza, il Cardinale Fr. Barberini. Nel frattempo, a Tolosa, il R.P. Pierre Poussines della Compagnia di Gesù prepara la traduzione latina e in più la illustrerà con proprie note e un glossario.

Dalle testimonianze raccolte deduciamo, dunque, che Gronovius si assunse il compito di approntare un'edizione dell'*Alessiade* con traduzione latina e che tale lavoro doveva confluire nel *Corpus* degli storici bizantini che la Tipografia Reale di Francia stava pubblicando. Ma la sottrazione del manoscritto inviato da Holstenius e contenente la collazione del codice mediceo gli impedì di compiere il lavoro, che finì nelle mani di Poussines. I curatori del *Corpus*, all'inizio favorevoli, come dichiarato da Dupuy, a lasciare che Gronovius si occupasse dell'impresa di dare una nuova edizione dell'*Alessiade* con traduzione latina, in un secondo momento dovettero rivedere la propria decisione, preferendo che a Gronovius subentrasse nell'incarico il gesuita francese.[26]

25 *De Byzantinae historiae scriptoribus, sub felicissimis Ludovici XIV Francorum ac Navarraeorum regis Christianissimi auspiciis publicam in lucem e Luparaea Typographia emittendis: ad omnes per orbem eruditos Προτρεπτικον.* Proponente Philippo Labbe Biturico, Soc. Jesu Sacerdote, Parisiis 1648, p. 11. Anche in Boissonade 1817, 393 n. 2.

26 Gronovius, nel 1640, durante la sua *peregrinatio academica* in Francia, conobbe di persona Poussines, dal quale gli fu messa a disposizione la biblioteca arciepiscopale di Tolosa, come apprendiamo da alcune lettere. Dibon/Waquet 1984, 142: «*Iter nostrum in Gallia, τῷ* κρείττονι χάρις, *satis ex animi sententia processit. Rupellae Ph. Vincentium, Angolismae Balsacium, Tholosae Phil. Maussacum et P. Possinum jesuitam qui bibliothecam archiepiscopi, si ea uti vellem, humanissime mihi obtulit, Bitteris Croyum, viros celebres et praeclaros vidi*» (= J.F. Gronovius a A. Rivet, da Venezia, 8 aprile 1641; «Il nostro viaggio in Francia, grazie al cielo, è andato abbastanza secondo i piani. Ho incontrato personaggi celebri e illustri: a La Rochelle Ph. Vincent, ad Angoulême Balzac, a Tolosa Phil. de Maussac e il gesuita P. Poussines, il quale molto gentilmente mi ha messo a disposizione la biblioteca dell'arcivescovo, nel caso volessi servirmene»); 147: «*Engolismae Balsacium, Tholosae Maussacum (quo venerat aegrotae matris caussa: nam Mompelii habitat) et Possinum jesuitam (qui archiepiscopi bibliothecam humanissime obtulit mihi), Bitteris Joh. Croyum*

Al centro di tale intreccio di fatti fu Holstenius: il confronto tra le lettere riportate sembra scagionarlo da sospetti di complicità, non offrendo motivi validi per dubitare che la responsabilità del furto del manoscritto dell'*Alessiade* sia da attribuire, come riferito dallo stesso Gronovius, al solo Pierre Séguier, intenzionato a favorire, anche a costo di commettere gravi scorrettezze, il lavoro di Poussines. Dalle fonti epistolari citate, inoltre, emerge come Holstenius fosse in buoni rapporti con entrambe le parti interessate al manoscritto: egli, infatti, originario di Amburgo come Gronovius e formatosi a Leida, aveva lavorato dal 1624 al 1627 a Parigi come bibliotecario del Presidente del Parlamento francese, Jean-Antoine de Mesmes (1598–1673), e aveva frequentato il gabinetto dei fratelli Dupuy, prima di trasferirsi a Roma, dove fu bibliotecario dei Barberini e, successivamente, custode della Biblioteca Vaticana. Potendo, quindi, mettere a disposizione i tesori delle maggiori biblioteche romane e intrattenendo fitte relazioni con influenti ambienti protestanti, ortodossi e cattolici, Holstenius fu un punto di riferimento imprescindibile per gli studiosi nordeuropei che si recavano in Italia alla ricerca di manoscritti o di rari volumi a stampa. La sua collaborazione risultò fondamentale nella riscoperta di diverse opere della letteratura bizantina e non solo, permettendo a molti studiosi sia di accedere a nuovi e migliori testimoni manoscritti con cui perfezionare o incrementare precedenti lavori editoriali, sia di portare alla luce opere fino ad allora mai pubblicate.

2 L'edizione dell'*Alessiade* curata da Poussines

Nei *Prolegomena* all'edizione dell'*Alessiade*, pubblicata nel 2001 a cura di Diether R. Reinsch e di Athanasios Kambylis, si indica come anno di pubblicazione dell'edizione di Poussines il 1649 e si precisa che il volume fu ristampato nel 1651: «Die ersten Exemplare dieser Edition sind 1649 gedruckt worden; das von uns in Form eines Mikrofilms benutzte Exemplar der Universitätsbibliothek Heidelberg trägt auf dem Titelblatt und in der Druckernotiz am Ende das Datum MDCLI, stammt also aus einer Wiederholung des Drucks von 1649».[27] L'edizione del 1651 fu pubblicata a Parigi dalla Stamperia Reale e reca sul frontespizio il titolo: «*Annae Comnenae* [...] *Alexias* [...], *libri quindecim. E Bibliotheca Barberina nunc primum editi,*

salutavi» (= J. F. Gronovius a N. Heinsius, da Venezia, 14 aprile 1641; «Ho salutato ad Angoulême Balzac, a Tolosa de Maussac (dove era giunto per far visita alla madre ammalata: difatti abita a Montpellier) e il gesuita P. Poussines (il quale molto gentilmente mi ha messo a disposizione la biblioteca dell'arcivescovo), a Béziers Jean de Croi»).

27 Reinsch/Kambylis 2001, 24* n. 19.

et a Petro Possino Soc. Iesu Presbytero Latina Interpretatione, Glossario, et Notis illustrati. E quibus Glossarium nunc datur: Notae mox opportunius edentur, una cum Sinnamo Continuatore Annae, et aliis quibusdam ad Alexiadem spectantibus [...]». Al frontespizio seguono l'*epistula dedicatoria* a Pierre Séguier, firmata da Poussines e datata al 29 giugno 1649 («*Scribebam Tolosae III Kalend. Quintiles anno MDCXLIX*»), l'*epistula lectori*, senza firma né data, ma di certo composta da Poussines, come si evince dal contenuto,[28] e un *elogium Annae Comnenae*, comprendente un elenco di opere di studiosi coevi nelle quali sono riportate osservazioni sull'*Alessiade*.

Non è stato invece possibile rinvenire notizie sulla presunta prima stampa del 1649, né la documentazione epistolare esaminata sembra attestarne la diffusione. Anzi, tutti i riferimenti all'opera di Poussines contenuti nelle lettere degli studiosi coinvolti nella vicenda del manoscritto holsteniano dell'*Alessiade* riguardano l'edizione del 1651 e sembrano suggerire che sia proprio questa la data in cui per la prima volta apparve l'edizione dell'opera curata dal gesuita francese.[29]

Infatti, in una lettera del 5 aprile 1652, Jacques Dupuy, aggiornando Heinsius sulle più recenti pubblicazioni francesi, comunicò l'avvenuta uscita dell'edizione dell'*Alessiade* di Poussines, senza specificare se si trattasse o meno di una ristampa: «Il ne s'est rien fait ici en matiere de Litterature depuis vostre partement sinon *L'Alexias Annae Comnenae Gr. Lat. In Fol°.* de la version du Pere Poussin Jes. Il promet ses notes en suitte du Cynnamus qui continue l'histoire de Comnene».[30]

Un'altra testimonianza è offerta da una lettera di Heinsius a Gronovius scritta a Parigi il 12 agosto 1651:

> Inveni hic geminam a Petro Possino epistolam, (una cum Theophylacto de institutione Principis recens a se edito) qua narrat Alexiadem jam fere absolutam, eam sibi in animo esse ut Christinae Augustae inscribat, nisi ego dissentiam, mox secuturum Cinnamum. Respondi illi

28 Nell'epistola sono infatti riportate informazioni di carattere biografico chiaramente riguardanti Poussines. Cf. Poussines 1651, *Lectori*, n.n.: «*Iam tum ab adolescentia, quam mihi transigere Tolosae contigit, ingenti desiderio flagravi Alexiados Annae Comnenae explicandae Latinis litteris, et luce publica donandae*» («Fin dall'adolescenza, che mi toccò di trascorrere a Tolosa, fui animato da un forte desiderio di tradurre in latino l'*Alessiade* di Anna Comnena e di pubblicarla»).

29 Inoltre, l'edizione del 1651 riporta, come di norma, anche il *privilège* di stampa, concesso dal Provinciale dei gesuiti di Tolosa in data 4 agosto 1650, elemento che avrebbe potuto non essere strettamente indispensabile se l'edizione fosse stata una semplice ristampa. Vd. Canfora 1998, 82. Questo, tuttavia, non esclude che già prima del 1651 circolassero bozze di stampa.

30 Bots 1971, 88.

> humanissime, vir enim bonus est, recte facturum, si et Cinnamum eidem Reginae inscribat.[31]
>
> Ho trovato qui due lettere di Pierre Poussines (una accompagnata dal *De institutione Principis* di Teofilatto da lui recentemente edito),[32] in cui dice di voler dedicare l'*Alessiade*, ormai quasi ultimata, a Cristina Augusta, a meno che io non sia d'accordo, e che presto seguirà Cinnamo. Gli ho risposto molto gentilmente, perché è un uomo dabbene, che farebbe cosa giusta se dedicasse anche l'edizione di Cinnamo alla stessa Regina.

Heinsius, dunque, ricevette da Poussines due lettere in cui gli fu annunciato che la stampa dell'*Alessiade* ormai era quasi ultimata. Lo studioso francese, inoltre, informò Heinsius della propria intenzione di dedicare l'opera a Cristina di Svezia, di cui lo stesso Heinsius, in quegli anni, era funzionario di corte.[33] Anche in questo caso, non si precisa se l'edizione sia o meno una ristampa.

Ma il dato più interessante è contenuto in una lettera di Heinsius a Gronovius inviata da Roma il 31 marzo 1652, nella quale leggiamo: «È stata finalmente pubblicata l'*Alessiade*, che vidi presso Holstenius, il quale manda anche a te tanti saluti, così come l'ottimo Cassiano Dal Pozzo».[34] Se è vero che la prima edizione dell'*Alessiade*, approntata sulla base del manoscritto spedito a Parigi da Holstenius, apparve nel 1649, sorprende che Heinsius, che era sempre ben informato sulle più recenti pubblicazioni grazie alla sua fittissima rete epistolare e che, nel caso dell'*Alessiade*, era stato anche coinvolto in prima persona nelle vicende del furto del manoscritto holsteniano, abbia voluto precisare che il testo "finalmente" edito fosse quello da lui stesso ispezionato presso Holstenius e non quello già apparso in una precedente edizione.[35]

31 *Syll.* III, 280.

32 *S. Patri nostri Theophylacti archiepiscopi Bulgariae Institutio regia. Ad porphyrogenitum Constantinum.* Interprete Petro Possino Soc. Jesu, Parisiis 1651.

33 Vd. Blok 1949, 59–88.

34 *Syll.* III, 291: «*Prodiit tandem Alexias, quam apud* Holstenium *vidi, qui salvere plurimum et te jubet, ut et virorum optimus* Cassianus Puteus».

35 Che Heinsius fosse costantemente aggiornato sul lavoro di Poussines si evince anche da un'altra lettera a Gronovius del 26 agosto 1653, nella quale scrisse (*Syll.* III, 321): «*Novam Alexiadis adornari editionem a* Possino*, et hoc, puto, docuit te* Langermannus» («È stata approntata da Poussines la nuova edizione dell'*Alessiade*: anche di questo credo che Langermann ti abbia messo al corrente»). Lo studioso amburghese Lucas Langermann (1625–1686) accompagnò Heinsius in un viaggio in Italia dal 1651 al 1653, aiutando quest'ultimo a reperire e copiare manoscritti antichi: vd. Celato 2023, 77.

È probabile, dunque, che Poussines abbia dato avvio alla stampa dell'*Alessiade* nel 1649, anno in cui compose l'*epistola dedicatoria* a Séguier, e che il lavoro sia stato concluso nel 1651.[36]

L'opera non fu più dedicata a Cristina di Svezia, ma il proposito di Poussines di omaggiare la regina fu realizzato alcuni anni dopo con l'edizione di Niceforo Briennio, pubblicata a Parigi nel 1661.[37] Negli anni intercorsi tra l'edizione di Anna Comnena e quella di Niceforo Briennio, Cristina di Svezia, com'è noto, si era convertita al cattolicesimo, aveva rinunciato al trono e si era trasferita a Roma. Poussines non mancò di sottolineare e di elogiare nella *dedicatoria* la scelta della sovrana di abbandonare l'eresia protestante per abbracciare la fede cattolica:

> Tu enim Regnum amplum et florens multis annis tranquillissime possessum, in summa rerum omnium felicitate, et quae inde nascitur Populorum benevolentia, sapientissime gubernatum, generosae mentis heroico proposito sponte abdicasti. […] Agnoveras Catholicam veritatem; et nebulas haereticae fraudis toto Septentrione dudum offusas, mentis divinitus illustratae felici perspicacia discusseras. […] Tu tamen collecta in Te unam trium Orientalium fide ac pietate Regum, Christum olim stellae ductu, Herode frustra ringente, quaerere ausorum, Regina trium Populorum, perruptis omnibus obstaculis, ad Christi Vicarium, Haeresi calcata, cucurristi; verae Religionis exercendae facultatem haud caro emi rata iactura Regnorum.[38]

> Di fatto tu hai volontariamente rinunciato per un eroico proposito del tuo nobile animo a un regno vasto e florido, per molti anni pacificamente posseduto, all'acme della sua prosperità, la quale scaturisce dalla benevolenza dei popoli, un regno governato molto saggiamente. […] Tu avevi riconosciuto la verità cattolica e le nubi della frode eretica, da tempo sparse per tutto il nord, le avevi dissipate con la felice intelligenza di una mente divinamente illuminata. […] Tu, però, raccolte in te sola la fede e la pietà dei tre re d'Oriente, che un tempo, mentre Erode invano infuriava, guidati da una stella osarono cercare Cristo, tu Regina dei tre Popoli, abbattuti tutti gli ostacoli, calpestata l'eresia, accorresti presso il Vicario di Cristo; ritenendo che con la rinuncia dei regni si acquistasse a un prezzo per nulla caro la possibilità di praticare la vera religione.

36 Anche Fabricius datò al 1651 l'edizione dell'*Alessiade* curata da Poussines. Cf. *Bibliothecae Graecae libri V pars altera, sive volumen sextum, quo Graeci auctores annalium, et historiae ecclesiaticae ac Byzantinae, nec non erotici scriptores recensentur* […], Hamburgi 1726, 391: «*Totum vero opus, omnes nimirum quindecim libros e MS. Vaticano, et Barberino quem Holstenius cum Mediceo contulerat, Graece descripsit* Petrus Possinus S. I. *et cum versione sua et glossario, Hoescheliique notis vulgavit Paris. 1651 fol.*» («Il gesuita Pierre Poussines trascrisse in greco dal ms. Vaticano e Barberiniano, che Holstenius aveva collazionato con il Mediceo, l'intera opera, vale a dire tutti e quindici i libri, e la pubblicò a Parigi nel 1651 *in-folio* con la sua traduzione, un glossario e le note di Hoeschel»).

37 Poussines 1661.

38 Poussines 1661, *Epistola*, n.n.

Ragioni di appartenenza confessionale, dunque, avevano probabilmente dissuaso Poussines dal dedicare a Cristina di Svezia l'edizione dell'*Alessiade*, decisione che confermerebbe ulteriormente come dietro tale impresa editoriale non vi fossero solo spinte di natura scientifica, ambizioni personali o desiderio di competizione, ma anche e soprattutto istanze di carattere politico e religioso.

3 *Tradurre* foedissima convicia

L'episodio del furto del manoscritto dell'*Alessiade* appare, per certi aspetti, emblematico delle diatribe che nacquero all'epoca tra cattolici e protestanti sul recupero del patrimonio letterario bizantino.[39] A suscitare l'interesse di Gronovius per l'*Alessiade* fu, in particolare, la pregevolezza del manoscritto mediceo, ma è lecito supporre che alla base di questa attenzione vi fosse, come si è già detto, anche l'importanza generalmente riconosciuta dagli studiosi alla storia bizantina per la sua stretta relazione con la controversistica religiosa dell'epoca.[40] Non a caso, proprio in quel periodo si ebbe uno straordinario fiorire di edizioni e traduzioni di nuovi testi storici bizantini, considerati a tutti gli effetti opere di storia ecclesiastica.[41] Anche l'*Alessiade*, pertanto, poteva fornire argomenti di discussione agli studiosi impegnati nelle dispute dottrinali.

Per meglio comprendere il contesto nel quale maturò l'interesse di Poussines per l'opera di Anna Comnena, occorre però partire da alcuni dati biografici. Nato a Laure, nel sud della Francia, il 28 ottobre 1609, Poussines, dopo gli studi al colle-

39 I protestanti considerarono la Chiesa greca «depositaria di una tradizione religiosa e teologica più antica e più pura di quella conservata dalla Chiesa romana», vedendo invece nel papato e nell'Islam le principali manifestazioni dell'Anticristo (Pertusi 1967, 40 e n. 86).

40 Benedetto 2017, 9. Gerardus Johannes Vossius (1577–1649), figura di primo piano, al pari del figlio Isaac, dell'antichistica nederlandese del Seicento e tra i massimi esponenti del protestantesimo di matrice calvinista, nel *De philologia liber*, pubblicato postumo ad Amsterdam nel 1650, lodò la figura di Anna Comnena e, ignaro delle vicende del manoscritto holsteniano, dichiarò che Gronovius si stava occupando di pubblicarne l'intera opera: «*Anno Christi MCXL claruit Anna Comnena, Alexii Comneni, Imperatoris Constantinopolitani, filia: quae Alexiade sua, sive quindecim libris de gestis Alexii Comneni patris sui, doctrinam, et facundiam, pariter comprobavit. Atque hoc magis parebit, ubi integrum ediderit clarissimus, et amicissimus, Ioannes Gronovius*» («Nell'anno di Cristo 1140 acquistò fama Anna Comnena, figlia di Alessio Comneno, imperatore di Costantinopoli: ella con la sua *Alessiade* o, per meglio dire, coi quindici libri sulle gesta di suo padre Alessio Comneno, mostrò parimenti dottrina e facondia. E questo risulterà ancora più evidente quando l'illustrissimo e mio grande amico Ioannes Gronovius avrà integralmente pubblicato l'opera»). Vd. Vossius 1650, 13. Sulla figura di G.J. Vossius vd. Blok 2000, 13–20.

41 Pertusi 1967, 73.

gio gesuitico di Béziers, entrò nel 1624 nel noviziato di Tolosa, dove nel 1635 fu ordinato sacerdote. Si trasferì poi a Parigi, proseguendo la sua attività di studioso sotto il magistero di Dénis Petau (1583–1652) nel collegio di Clermont.[42] Chiamato a Roma nel 1654 con l'incarico di proseguire l'*Historia Societatis Jesu* di Francesco Sacchini (1570–1625), vi rimase fino al 1681. Tornato a Tolosa, morì il 2 febbraio 1686. Studioso estremamente prolifico come il maestro Petau, pubblicò opere di diversa natura. Limitandoci al solo ambito storiografico, i suoi lavori più importanti, oltre all'*Alessiade*, sono le edizioni con traduzione latina dell'*Institutio regia* di Teofilatto (Parigi 1651), dell'*Historia rerum a Michaele Paleologo* (Roma 1666) e dell'*Historia rerum ab Andronico Seniore* (Roma 1669) di Giorgio Pachimere, dei *Commentarii de rebus Byzantinis* di Niceforo Briennio (Parigi 1661).[43]

L'esperienza più significativa nella formazione di Poussines fu senza dubbio la frequentazione del collegio di Clermont, dove dal 1648 era stato avviato il famoso progetto del *Corpus Byzantinae Historiae*, detto anche *Corpus Parisinum* o del Louvre, una collana di scritti di storia bizantina che, nelle intenzioni dei curatori, doveva comprendere 32 tomi. Il piano dell'opera non fu mai portato a termine, ma nell'arco di soli sessantasei anni, dal 1645 al 1711, apparvero ben 27 volumi.[44]

L'esecuzione del progetto, tuttavia, non fu merito dei soli studiosi francesi, ma si avvalse anche di spinte e aiuti provenienti direttamente da Roma. Agostino Pertusi, infatti, ha dimostrato che l'idea del *Corpus* era già stata concepita alcuni anni prima da Giuseppe Maria Suarès (1599–1677), al tempo in cui lavorava a Roma come bibliotecario del cardinale Barberini, prima di essere nominato vescovo di Vaison. In una lettera a Pierre Séguier del 15 marzo 1648, Suarès rivendicò la paternità del progetto, adducendo a riprova delle sue affermazioni quanto riferito da Leone Allacci (1586–1669), teologo originario di Chio e *scriptor Graecus* della Vaticana, nelle *Apes urbanae*, un'opera pubblicata a Roma nel 1633, il cui titolo contiene un esplicito riferimento all'animale che compariva sullo stemma dei Barberini.[45] Allacci, infatti, elencando i progetti editoriali che Suarès intendeva realizzare, inserì tra questi anche l'*Historia ab Orbe condito ad captam usque Constantinopolim, e Graecis Auctoribus, qui nondum editi fuerunt, contextam. Graece, et Latine cum*

42 Per un profilo di Petau (lat. Petavius) vd. Michaud 1865, XXXII, 571–573. Sull'attività del Collegio di Clermont durante il Seicento vd. Dupont-Ferriere 1921.

43 Pilati 2018, 131–132.

44 Vd. Pertusi 1967, 85 n. 222 e il più recente contributo di Ronchey 2002, 150–151.

45 Vd. Omont 1904, 21 e Pertusi 1967, 84–86. Su Allacci vd. Musti 1960; Cerbu 1986; Lipari 1990, 5–36; Cerbu 2014; Surace 2014; Condello/Magnani 2019, 71 n. 6 e *passim*.

Notis, composta, come precisa il titolo stesso, sulla base di testi bizantini non ancora editi.[46]

Allacci, già noto a Parigi per le edizioni di Libanio e di altri autori greci, fu in stretto contatto con i promotori del *Corpus* del Louvre. Il progetto della collana, dunque, sembra essere nato da un impegno congiunto di gruppi ecclesiastici parigini e romani, intenzionati a mostrare, mediante le edizioni e le traduzioni di opere storiografiche bizantine, la concordanza tra la dottrina cattolica tradizionale e quella greco–ortodossa.[47] Tuttavia, a giudizio di Pertusi, è possibile riscontrare tra i due ambienti una differenza di approcci: se i gesuiti bizantinisti di Clermont adottarono un metodo più propriamente storico, gli studiosi romani preferirono dare un'impronta più teologica al loro lavoro, come appunto fecero Giovanni Matteo Cariofilo o Cariofilli (1566–1633) in varie opere, Pietro Arcudio (1562 ca.–1633) nel *De concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione* (Parigi 1619, 1626 e 1672) e lo stesso Leone Allacci nel *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione* (Colonia 1648). Questi studiosi, tutti allievi del collegio greco di Sant'Atanasio di Roma, mirarono con le loro opere a dare particolare rilievo ai punti di contatto tra cattolicesimo e chiesa unite, non senza frequenti e vigorosi attacchi polemici nei confronti di protestanti e di ortodossi più inflessibili, e sempre attraverso un esame molto accurato dei testi.[48]

Le autorità ecclesiastiche non furono le sole a promuovere e orientare il lavoro dei gesuiti di Clermont: accanto a esse agirono anche forze politiche. Già con l'avvento di Enrico IV (1553–1610), infatti, si rafforzò in Francia «un certo fermento di idee anti-ottomane ed una ideologia filo-bizantina» che ebbero effetti significativi sia sul piano diplomatico e politico che su quello della letteratura di propaganda e dell'erudizione scientifica.[49] È noto, inoltre, che alla corte di Luigi XIV (1638–1715) si tendeva a imitare lo sfarzo e i costumi dei sovrani bizantini (adoperando, ad esempio, l'appellativo "porfirogenito" per il monarca) e che l'educazione del Delfino prevedeva la lettura di opere bizantine, tra cui l'*Institutio regia* di Teofilatto, tradotta da Poussines. Sulla scorta di questo nuovo interesse

46 *Apes Urbanae sive De viris illustribus, qui ab anno MDCXXX per totum MDCXXXII Romae adfuerunt, ac typis aliquid evulgarunt*, Romae 1633, 168.

47 Pertusi 1967, 73

48 Pertusi 1967, 76. Un'intesa tra Roma e Parigi, promossa rispettivamente dal pontefice Urbano VIII e dal cardinale Richelieu, si era formata in occasione della lotta contro Cirillo Lucaris (1572–1638), patriarca prima di Alessandria e poi di Costantinopoli, il quale aveva tentato di formare uno schieramento anti-cattolico composto da ortodossi, calvinisti e anglicani. La strategia adottata da Urbano VIII e da Richelieu mirava a dividere il fronte avversario rinsaldando i rapporti tra la chiesa di Roma e quella uniate: vd. Canfora 1998, 74.

49 Pertusi 1967, 80.

per Bisanzio, avvenne anche che il ministro Colbert (1619–1683) inviò mercanti e ambasciatori nel Vicino Oriente per reperire nuovi scritti della letteratura bizantina e che uno studioso come Du Cange (1610–1688), appellandosi alle fonti storiche bizantine, sostenne la legittimità per i sovrani francesi di avanzare pretese di successione al trono di Costantinopoli.[50] Più in generale, l'assolutismo francese del Seicento trovò nella concezione bizantina dello Stato, incentrata sull'investitura divina del monarca, un modello al quale ispirarsi e, pertanto, promosse il recupero del patrimonio storiografico bizantino mediante un'efficace collaborazione tra l'erudizione ecclesiastica e il mecenatismo statale.[51]

In questo contesto e nell'alveo dell'ambizioso progetto del *Corpus* parigino si colloca l'edizione dell'*Alessiade* di Anna Comnena a cura di Poussines. L'opera, come si è detto, si apre con un'*epistula dedicatoria* a Pierre Séguier, cui segue un'*epistula lectori.* In quest'ultima Poussines descrisse le varie fasi del lavoro, fornendo però una versione dei fatti relativi al reperimento dei testimoni manoscritti diversa da quella che emerge dalle lettere di Gronovius e di Heinsius:

> [...] Petrus Seguerius Cancellarius Franciae [...] animadvertens a collectione Historiae Byzantinae quam Typis edi Regiis iusserat, Alexiadem Annae Comnenae non tolerabilius abesse posse quam ver ab anno, egit Romae per litteras et certos homines cum Eminentissimo Cardinali Francisco Barberino, Principe iuvandis litteris nato, ut si quem locupletissima sua librorum veterum et rarissimorum penu Annae Comnenae codicem haberet, eius copiam ad editionem Praelis Regiis ne commodare gravaretur. Misit is statim librum in charta scriptum non antiqua manu, nec integrum: sed Lucae Holstenii viri doctissimi Barberinae Bibliothecae curatoris diligentia solers fecerat, ut usui esse pene pro integro posset. Is codicem hunc multis locis mutilum cum alio pervetusto in membranis, imperfecto et ipso lacunisque deformato, quem ante hos paucos menses in Bibliotheca Medicea Florentiae vidi, accuratissime contulerat: ac quia non fere iisdem locis ambo exempla deficiebant, unius hiatibus ex altero explendis, non exiguo nec parum nobis praedicando labore suo proxime integritatem perduxerat Barberinum codicem; quem Illustrissimus Cancellarius ad se Roma perlatum, cui vertendum Latine traderet, non diu quaesiit.
>
> [..] Pierre Séguier Cancelliere di Francia [...] notando che l'assenza dell'*Alessiade* di Anna Comnena dalla collana di Storia bizantina, che egli aveva ordinato fosse stampata per i tipi regi, non poteva essere più tollerabile dell'assenza della primavera dall'anno, si adoperò, per mezzo di lettere e persone fidate, a Roma presso l'Eminentissimo Cardinale Francesco Barberini, principe nato per giovare alle lettere, affinché, se avesse nella sua ricchissima collezione di libri antichi e molto rari un codice di Anna Comnena, non gli arrecasse disturbo mettere a disposizione della Stamperia Reale la sua copia per l'edizione. Egli inviò subito un volume cartaceo, vergato non da mano antica né integro: ma la solerte diligenza di Luca Holstenius, uomo dottissimo, sovrintendente della Biblioteca Barberina aveva fatto

50 Vd. Bianco 2015, *passim* e Ronchey 2004, 706–719.

51 Su questo tema vd. Ronchey 2002, 147–152.

> sì che potesse essere utilizzato quasi per intero. Costui aveva collazionato nel modo più accurato questo codice mutilo in molti punti del testo con un altro antichissimo in pergamena, anch'esso imperfetto e deturpato da lacune, che pochi mesi fa vidi nella Biblioteca Medicea di Firenze: ma poiché entrambi gli esemplari erano lacunosi non proprio negli stessi punti, colmando le lacune dell'uno con l'altro, con il suo lavoro né esiguo né poco encomiabile, riportò il codice Barberiniano quasi alla sua forma completa. L'illustrissimo Cancelliere, dopo che il codice da Roma fu condotto presso di sé, non faticò a trovare una persona alla quale consegnarlo per tradurlo in latino.

Dalla ricostruzione di Poussines apprendiamo che Pierre Séguier si rivolse a Francesco Barberini per chiedere se avesse a disposizione, nella sua ricca collezione libraria, qualche manoscritto dell'*Alessiade* da pubblicare nel *Corpus Historiae Byzantinae*. Il cardinale disponeva di un manoscritto cartaceo vergato da una mano recente e, per di più, mutilo. A rimediare alle lacune del manoscritto fu Lucas Holstenius, che integrò con la collazione del manoscritto fiorentino quasi tutte le parti mancanti: così, una volta ricostruitane il più possibile l'integrità (*«proxime integritatem»*), il manoscritto barberiniano dell'*Alessiade* giunse nelle mani di Séguier, che ne affidò la traduzione a Poussines. Non tutti i passaggi di questo racconto risultano chiari e ciò lascia immaginare che si tratti di una ricostruzione posticcia e volutamente reticente. Dalle parole del gesuita non è ben specificato se da Roma fu inviato in un'unica soluzione un manoscritto completo dell'*Alessiade* rappezzato da Holstenius (come sembra più probabile) o ne furono inviati due, prima uno fortemente mutilo e poi un altro realizzato mediante la collazione del Barberiniano con il Mediceo. Non possiamo, inoltre, non sospettare che dietro questa ambiguità ci fosse anche l'intento di nascondere l'episodio del furto. Allo stesso modo, lascia perplessi l'espressione *«quem ante hos paucos menses in Bibliotheca Medicea Florentiae vidi»*: da tutte le fonti biografiche, infatti, sappiamo che Poussines giunse in Italia solo nel 1654, mentre l'edizione dell'*Alessiade* è del 1651.

Un altro aspetto interessante dell'opera di Poussines è la presenza, alla fine del volume, della *Ad Lectorem monitio* che David Hoeschel (1556–1617), editore principe dei primi otto libri dell'*Alessiade*, premise alla sua edizione.[52] Allievo di Hieronymus Wolf (1516–1580), il grecista tedesco di confessione riformata che era stato fedele seguace di Melantone, il luterano Hoeschel fu considerato un eretico dai gesuiti di Clermont più rigoristi e fu incluso, a partire dal 1612, nell'*Indice* degli autori proibiti.[53] Il fronteggiarsi di cattolici e protestanti non impediva tuttavia «ad alcuni esponenti dei due campi di cercarsi, e di trovare proprio nell'edi-

52 *Alexiados libri VIII ab Anna Comnena de rebus a patre gestis scripti.* Nunc primum a Davide Haeschelio A. ex Aug. Reip. Bibliotheca editi, Augustae Vindelicorum 1610.

53 Cf. Pertusi 1967, 51–67 e 71 n. 180; Canfora 1998, 61.

zione degli autori bizantini un terreno di intesa e di collaborazione».[54] Tra le diverse motivazioni che indussero Poussines a inserire nella sua edizione di Anna Comnena la *Ad Lectorem monitio* di Hoeschel vi è, probabilmente, anche il fatto che essa contiene un avvertimento ai lettori sulla presenza nel testo di *foedissima convicia* nei confronti del papa:[55]

> Hic est foedissimorum convitiorum fons, quibus Anna interdum muliebriter in Latinos, Pontificem, aliosque Principes indulget. Cordatus lector historiam suis momentis, non Auctorum affectibus ponderet: Tacitum et Suetonium adversus Christum et Christianos iniurios, manibus tamen excuti non patimur.[56]

> Questa è una fonte dei vergognosissimi insulti, ai quali talora Anna, da donna, indulge contro i Latini, il Pontefice e agli altri Principi. Il lettore prudente valuterà la storia per il suo rilievo, non secondo i sentimenti degli Autori: Tacito e Svetonio sono avversi a Cristo e ai cristiani, eppure non permettiamo che ci siano strappati di mano.

A giudizio di Hoeschel, che sul piano culturale si attestò su posizioni di "umanistica" conciliazione tra le confessioni in lotta,[57] come non possiamo prescindere da Tacito e Svetonio, le cui opere pure contengono ingiurie nei confronti dei cristiani, così l'opera di Anna Comnena va valutata *«suis momentis»*. Appena un anno dopo l'uscita del volume di Hoeschel, un altro gesuita, il bavarese Jacob Gretser (1562–1625), campione del fronte controriformista e noto per la sua intransigenza nelle dispute dottrinali e nell'applicazione della censura, pubblicò una *Refutatio alogiarum Annae Comnenae in Alexiade contra eundem Gregorium VII* (Ingolstadt 1611), per dimostrare false le accuse mosse da Anna Comnena contro papa Gregorio VII e la Chiesa di Roma e prevenire così ogni eventuale utilizzo in chiave polemica dell'*Alessiade.*[58]

54 Canfora 2004, 638.

55 Non era certo un fenomeno insolito che il curatore di un'edizione ristampasse i paratesti dei suoi predecessori, indipendentemente dalle appartenenze politiche o confessionali di questi. Infatti, limitandoci ad un solo esempio particolarmente noto, nel Fozio "censurato" di Rouen del 1653 fu ristampata, insieme al testo, anche la prefatoria dell'*editio princeps* di Hoeschel (Augusta 1601). Vd. Canfora 1998, 59, 75, 80. Studi recenti, inoltre, hanno ravvisato nel lavoro di Hoeschel e di André Schott (1552–1629) su Fozio «un momento felice e significativo dell'incontro, in piena temperie controriformistica e alla vigilia delle devastanti guerre di religione che funestarono il Seicento europeo, tra l'erudizione protestante e quella cattolica, e della loro capacità di collaborare per il progresso della scienza filologica al di là dei conflitti interconfessionali» (Carlucci 2012, 6).

56 Poussines 1651, *Ad Lectorem monitio*, n.n.

57 Vd. Canfora 2004, 640–642.

58 Su Gretser, studioso attivo a Ingolstadt, roccaforte gesuitica nella Baviera, vd. Sommervoegel 1892, 1743–1809. Come ha fatto notare Canfora (2004, 643 e n. 15), Gretser fu anche l'ispiratore

Per denunciare la presenza nel testo dell'*Alessiade* di *foedissima convicia*, Poussines fece ampio uso di postille marginali. Accanto a un passo del primo libro (§13.4), in cui Anna affronta la delicatissima questione del primato della Chiesa di Roma e della *translatio Pontificatus* da Occidente a Oriente, contestandone i presupposti storici e dottrinali, Poussines inserì due postille dal tono piuttosto severo:

> Caute legenda quae sequuntur in Romanam sedem schismatico spiritu declamata, quorum calumniosa falsitas manifeste detegitur in Notis.
>
> Sono da leggere con cautela le cose seguono, declamate con spirito scismatico nei confronti della sede romana, la cui calunniosa falsità è manifestamente svelata nelle note.
>
> Qui amant sibi somnia fingunt. [...] Quam impudenter audaces fuisse oportet eos qui haec Annae suggesserunt![59]
>
> Chi ama si crea dei sogni. [...] Quanto spudoratamente audaci devono essere stati coloro che suggerirono queste cose ad Anna!

Il gesuita avverte il lettore del contenuto pericoloso del testo e delle dottrine scismatiche che vi si professano, rimandandone la confutazione alle note di commento. Vale la pena esaminare anche il passo cui le postille si riferiscono e la traduzione latina che dà Poussines (Ann. Comn. *Alex.* 1.13.4):

> μεταπεπτωκότων γὰρ τῶν σκήπτρων ἐκεῖθεν ἐνθάδε εἰς τὴν ἡμεδαπήν τε καὶ ἡμετέραν βασιλίδα πόλιν καὶ δὴ καὶ τῆς συγκλήτου καὶ ἅμα πάσης τῆς τάξεως, μεταπέπτωκε καὶ ἡ τῶν θρόνων ἀρχιερατικὴ τάξις, καὶ δεδώκασιν οἱ ἀνέκαθεν βασιλεῖς τὰ πρεσβεῖα τῷ θρόνῳ Κωνσταντινουπόλεως, καὶ μάλιστα ἡ ἐν Χαλκηδόνι σύνοδος εἰς περιωπὴν πρωτίστην τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἀναβιβασαμένη, τὰς ἀνὰ τὴν οἰκουμένην διοικήσεις ἁπάσας ὑπὸ τοῦτον ἐτάξατο.
>
> Infatti, quando da lì il potere si trasferì qui, nel nostro paese e nella nostra città imperiale, e insieme a esso il senato e tutto l'apparato di governo, vi si trasferì anche l'ordinamento gerarchico delle sedi episcopali. E fin dal principio gli imperatori accordarono il primato alla sede di Costantinopoli, e soprattutto il concilio di Calcedonia elevò al più alto grado il vescovo di Costantinopoli e gli subordinò tutte le diocesi dell'ecumene.[60]
>
> Translatis enim e vetere Roma sceptris in nostram urbem regiam, Senatu quoque et omnibus insignibus atque ordinibus Imperii inde huc traductis, Pontificatus quoque primaria

dell'*Index librorum prohibitorum* di Madrid del 1612 e autore di un trattato sulla necessità della censura (*De iure et more prohibendi, expurgandi, et abolendi libros haereticos et noxios*, Ingolstadii 1603).

59 Poussines 1651, 31.

60 Qui, come per il passo successivo, la mia traduzione è dal greco.

> dignitas illic defecit: Ecclesiaeque Primatus iam olim a Principibus qui hic regnarunt Constantinopolitano adiudicatus throno est. Quorum maxime praeiudicium secuta Chalcedonensis Synodus supremo in fastigio Ecclesiarum Constantinopolitanam stare Sedem iussit cui Dioeceses et Provincias per orbem Christianum universum esse subiectas omnes statuit.[61]

Nel punto del testo in cui si affronta il tema della *translatio imperii*, Poussines aggiunge nella traduzione latina le parole «*e vetere Roma*», dove il greco ha soltanto gli avverbi di luogo ἐκεῖθεν ἐνθάδε («di lì qui»), volendo evidentemente sottolineare che la sede originaria del potere imperiale fu Roma. L'espressione greca μεταπέπτωκε καὶ ἡ τῶν θρόνων ἀρχιερατικὴ τάξις («vi si trasferì anche l'ordinamento gerarchico delle sedi episcopali») è invece tradotta con *«Pontificatus quoque primaria dignitas illic defecit»*: il gesuita non traduce μεταπέπτωκε con un verbo di moto, ma con *«illic defecit»*, preferendo insistere sul venir meno della *primaria dignitas* della Chiesa di Roma piuttosto che sulla sua *translatio* in Oriente. Nel tradurre poi la frase καὶ δεδώκασιν οἱ ἀνέκαθεν βασιλεῖς τὰ πρεσβεῖα τῷ θρόνῳ Κωνσταντινουπόλεως («e fin dal principio gli imperatori accordarono il primato alla sede di Costantinopoli»), Poussines usa la diatesi passiva e aggiunge la relativa *«qui hic regnarunt»*, sottintendendo che la decisione di trasferire la sede del pontificato da Roma a Costantinopoli non fu presa dagli imperatori *tout court*, ma solo da quelli che regnavano in Oriente e che quindi avevano interesse a conferire il primato alla sede costantinopolitana. Che Poussines alluda a questo, è dimostrato anche dal seguito della traduzione. Egli, infatti, rende la frase καὶ μάλιστα ἡ ἐν Χαλκηδόνι σύνοδος εἰς περιωπὴν πρωτίστην τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἀναβιβασαμένη («e soprattutto il concilio di Calcedonia elevò al più alto grado il vescovo di Costantinopoli») con *«Quorum maxime praeiudicium secuta Chalcedonensis Synodus supremo in fastigio Ecclesiarum Constantinopolitanam stare Sedem iussit»*, lasciando intendere che il sinodo di Calcedonia, sancendo la supremazia della Chiesa di Costantinopoli, abbia assecondato il volere degli imperatori d'Oriente (*«quorum maxime praeiudicium secuta»*).[62]

In un altro passo, sempre del primo libro (§13.7), Anna accusa papa Gregorio VII di fomentare la guerra civile con il pretesto di ricercare la pace evangelica. La traduzione, in questo caso, è estremamente fedele, forse perché il brano, a differenza del precedente, non contiene riferimenti a delicate questioni dottrinali:

61 Poussines 1651, 31.

62 La questione del primato della Chiesa di Roma è affrontata anche da Gretser nel capitolo intitolato *Examen eorum, quae Anna de primatu Sedis Constantinopolitanae scribit*: cf. Gretser 1611, 80–84. La scelta di modificare o, addirittura, di falsare il testo laddove potesse risultare compromettente non era, com'è noto, una pratica insolita per i gesuiti: vd. Canfora 2002, 121–122.

ὁ δὲ κατάπτυστος οὗτος Πάπας (οὐδὲ γὰρ ἔχω τί ποτ' ἂν ἄλλο τοῦτον ἐπονομάζειν τὴν ἀπάνθρωπον ἐκείνην ὕβριν ἐνθυμηθεῖσα τὴν εἰς τοὺς πρέσβεας) μετὰ πνευματικῆς χάριτος καὶ εὐαγγελικῆς εἰρήνης ἐπὶ τὸν πόλεμον ὁ δεσπότης ἐχώρει ὅλῃ γνώμῃ καὶ ὅλαις χερσὶ τὸν ἐμφύλιον, ὁ εἰρηνικὸς ταῦτα καὶ τοῦ εἰρηνικοῦ μαθητής.

questo papa abominevole (non so come altro potrei definire costui, se ripenso a quel disumano oltraggio nei confronti degli ambasciatori), con grazia dello Spirito e pace evangelica il despota mosse alla guerra civile con tutto l'animo e le forze, sì, proprio lui, l'uomo di pace e discepolo dell'Uomo di pace.

desputabilis hic Papa (non enim aliter vocare possum dum atrocis et inhumanae iniuriae memini qua Legatos deformavit) cum spiritali gratia et Evangelica pace in bellum Dominus ferebatur, toto animo totisque viribus, pacificus et pacifici discipulus, civilem discordiam movens ciensque.[63]

Dopo aver respinto e umiliato, anche attraverso punizioni corporali, gli ambasciatori di Enrico IV, il papa si prepara, insieme a Roberto il Guiscardo, a intraprendere la guerra contro l'imperatore. Il termine κατάπτυστος con cui Anna appella offensivamente Gregorio VII è tradotto da Poussines con *«desputabilis»*, un calco lessicale, a quanto pare, non attestato nella lingua classica e che rende meglio di altre voci, come *abiectus*, *abominandus* o *execrandus*, il senso dell'espressione greca. Anche in questo caso, Poussines si premura di avvertire il lettore del contenuto sgradevole del passo attraverso una postilla al margine: *«Haec vero schismatica petulantia est. Nam Gregorius VII de quo hic agitur, et sanctitate Sacerdotii et vitae honestate, morumque innocentia maxime venerabilis omnibus fuit. Vide Notas»* («Questa è dunque l'insolenza scismatica. Infatti, Gregorio VII, del quale qui si parla, sia per la santità del sacerdozio che l'onesta condotta di vita e l'irreprensibilità dei costumi, fu per tutti massimamente venerabile. Vedi le note».[64]

Il contenuto dell'*Alessiade*, dunque, poteva senz'altro fornire spunti di carattere storico e religioso da utilizzare nella polemica contro il primato romano, rinfocolata, in ambito protestante, da Bonaventura Vulcanius, il quale, nel 1595, aveva pubblicato a Leida la seconda edizione con traduzione latina del *De primatu papae* di Nilo Cabasila.[65] Il primato del pontefice romano, infatti, era ritenuto da ortodossi e protestanti il principale ostacolo alla riunificazione delle

63 Poussines 1651, 32.

64 Poussines 1651, 32.

65 *Nili Archiepiscopi Thessalonicensis de primatu Papae Romani libri duo, ex Bibliotheca Vaticana*: Bonaventura Vulcanio Interprete. His accessit *De igne purgatorio, liber singularis*: Eodem Interprete, Lugduni Batavorum 1595. L'*editio princeps* dell'opera era stata pubblicata nel 1555 a Francoforte da Mattia Flacio Illirico (1520–1575); una terza edizione fu pubblicata da Salmasio nel 1608: cf. Benedetto 2017, *passim*.

chiese cristiane.[66] I gesuiti si premurarono perciò di evitare che certi testi, una volta tradotti in latino, fossero oggetto di letture faziose e ostili verso il fronte cattolico.[67] In quest'operazione essi dovettero confrontarsi con gli agguerriti filologi protestanti, che nel settore degli studi bizantini detenevano il primato, ma che spesso non disponevano di un adeguato patrimonio librario, come dimostrano le vicende di Gronovius e di Heinsius.[68]

L'opera di Poussines, come quella di molti altri gesuiti dell'epoca, rappresentò un tentativo da parte cattolica di riappropriarsi del patrimonio letterario bizantino, riconducendone i contenuti potenzialmente pericolosi nell'alveo della dottrina. Tuttavia, nonostante alcune tendenziose scelte traduttive, miranti a ridimensionare la portata degli attacchi di Anna al pontefice e a confutarne le teorie scismatiche, la traduzione di Poussines denota, in generale, rigore e competenza filologica. I gesuiti di Clermont, tra cui Poussines, si posero dunque in competizione con gli studiosi protestanti, cercando di anticiparli nel lavoro di edizione e traduzione di testi bizantini parzialmente o non ancora noti. Almeno nel caso dell'*Alessiade*, la partita fu giocata nel campo della critica storico-filologica, senza ricorrere a drastiche misure censorie, spesso inefficaci a impedire la circolazione di opere considerate pericolose: a rendere inadeguati tali mezzi fu soprattutto la *res publica literaria*, che con le sue capillari ramificazioni, i suoi ideali universalistici e la fitta rete di corrispondenze, non praticò mai una totale *abstinentia a libris inhonestis*.[69]

66 Benedetto 2017, 17.

67 Emblematico, ancora una volta, è il caso di Fozio, per il quale si rimanda ai volumi di Canfora 2001 e 2002 e di Carlucci 2012.

68 In una lettera del 1674 al frate agostiniano Angelico Aprosio (1607–1681), Heinsius manifestò sconcerto per il fatto che gli studiosi italiani, pur disponendo di un'ingente quantità di manoscritti, erano pigri nel pubblicare edizioni di autori antichi. Molti stranieri, invece, che erano animati da questo desiderio e dotati di grande perizia, spesso non disponevano di materiale sufficiente: «*Sed nobis ista cogitantibus deest veterum librorum copia, vobiscum sit in promptu facultas, non tamen per Italiam id agendum proponunt sibi, ut codices manu exaratos, lucem bonis scriptoribus feneraturos, excutiant*». («Ma a noi che ci interessiamo a questi studi manca la disponibilità di volumi antichi, mentre voi, pur avendo a portata di mano tale abbondanza, non avete chi si proponga di tirar fuori in giro per l'Italia codici manoscritti destinati a gettar luce sui buoni scrittori») Vd. Celato 2023, 88.

69 Sulle caratteristiche e le funzioni della *res publica literaria* tra Cinque e Settecento vd. Dibon/Waquet 2005 e Touber 2014.

Bibliografia

Benedetto 2017: Giovanni Benedetto, De primatu Papae*: presenze bizantine nella polemica riformata del XVI e XVII secolo*, in: Fabrizio Conca and Carla Castelli (eds.), *Bisanzio fra tradizione e modernità: ricordando Gianfranco Flaccadori*, Milano, 9–29.

Bianco 2015: Elisa Bianco, *La Bisanzio dei Lumi. L'impero bizantino nella cultura francese e italiana da Luigi XIV alla Rivoluzione*, Bern.

Bierma 1911: Jan W. Bierma, *Gronovius (Johannes Fredericus)*, in: Petrus J. Blok and Philipp C. Molhuysen (eds.), *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, I, Leiden, 989–992.

Blok 1949: Frans F. Blok, *Nicolaas Heinsius in dienst van Christina van Zweden*, Delft.

Blok 2000: Frans F. Blok, *Isaac Vossius and his Circle. His life until his farewell to Queen Christina of Sweden 1618–1655*, Groningen.

Boissonade 1817: *Lucae Holstenii epistolae ad diversos*, quas ex editis et ineditis codicibus collegit atque illustravit Jo. Franc. Boissonade. Accedit editoris Commentatio in inscriptionem Graecam, Parisiis.

Bots 1971: Hans Bots, *Correspondance de Jacques Dupuy et de Nicolas Heinsius (1646–1656)*, La Haye.

Bottereau/Escalera 2001: Georges Bottereau and José Martínez de la Escalera, *Pierre Poussines*, in: «Diccionario histórico de la Compañía de Jesús» 4, 3207.

Canfora 1998: Luciano Canfora, *La Biblioteca del Patriarca. Fozio censurato nella Francia di Mazzarino*, Roma.

Canfora 2001: Luciano Canfora, *Il Fozio ritrovato. Juan de Mariana e André Schott*, Bari.

Canfora 2002: Luciano Canfora, *Convertire Casaubon*, Milano.

Canfora 2004: Luciano Canfora, *La riscoperta dei bizantini*, in: Guglielmo Cavallo (ed.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, vol. I: *La cultura bizantina*, t. 3: *Le culture circostanti*, Roma, 635–690.

Carlucci 2012: Giuseppe Carlucci, *I* Prolegomena *di André Schott alla* Biblioteca *di Fozio*, Bari.

Celato 2023: Gennaro Celato, Nasonis vincere decus. *Da Ovidio a Claudiano: gli studi di Nicolaus Heinsius sugli* auctores *latini*, Pisa.

Cerbu 1986: Thomas Cerbu, *Leone Allacci (1587–1669). The Fortunes of an Early Byzantinist*, PhD diss., Cambridge (MA).

Cerbu 2014: Thomas Cerbu, *Tra servizio e ambizione. Allacci studioso e bibliotecario nella corrispondenza con Antonio Caracciolo*, in: Claudia Montuschi (ed.), *Storia della Biblioteca apostolica Vaticana*, III: *La Vaticana nel Seicento (1590–1700). Una biblioteca di biblioteche*, Città del Vaticano, 175–198.

Condello/Magnani 2019: Federico Condello and Massimo Magnani, *Il ms. Vat. Barb. gr. 69 e lo pseudo–Archiloco (frr. 327 e 328 W.^{2}). Testo, contesto e ipotesi attributiva*, in: «Revue d'Histoire des Textes» 14, 69–140.

Dibon/Waquet 1984: Paul Dibon and Françoise Waquet, *Johannes Fredericus Gronovius, pèlerin de la République des Lettres. Recherches sur le voyage savant au XVII^{e} siècle*, Genève.

Dupont-Ferriere 1921: Gustave Dupont-Ferriere, *Du Collège de Clermont au Lycée Louis–Le–Grand (1563–1920)*, I: *Le Collège sous les Jésuites, 1563–1762. Le Collège et la Révolution, 1763–1799*, Paris.

Eckstein 1872: Friedrich A. Eckstein, *Gronovius*, *Johann Friedrich*, in: Johann S. Ersch and Johann G. Gruber (eds.), *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, I sez., vol. 92, Leipzig, 193–200.

Gretser 1611: *Gerhohi Reicherspergensis in Bavaria praepositi de Henrico IV et V Impp. et Gregorio VII nonnullisque consequentibus Romanis Pontificibus Syntagma. Accessit Refutatio alogiarum Annae Comnenae in Alexiade contra eundem Gregorium VII et retectio insipientiae et falsimoniae Goldastinae in tertio tomo Constitutionum Imperialium.* Auctore et editore Iacobo Gretsero

Societatis Iesu theologo ad clarissimum virum dominum Christophorum Gevvoldum Serenissimi Bavariae Ducis, etc. Maximiliani Consiliarium, Ingolstadii.

Gronovius 1691: Johannes F. Gronovius, *De sestertiis seu subsecivorum pecuniae veteris Graecae et Romanae libri IV*, Lugduni Batavorum.

Gronovius 1740: Johannes F. Gronovius, *Lectiones Plautinae, quibus non tantum fabulae Plautinae, et Terentianae, verum etiam Caesar, Cicero, Livius, Virgilius, Ovidius, aliique scriptores veteres bene multi egregie illustrantur, nunc demum editae e ms. Accedit vita auctoris, nunquam ante typis descripta*, Amstelaedami.

Herklotz 1999: Ingo Herklotz, *Cassiano Dal Pozzo und die Archäologie des 17. Jahrhunderts*, München.

Hunger 1981: Herbert Hunger, *Anonyme Metaphrase zu Anne Komnene*, Alexias *XII–XIII*, Wien.

Joassart 2011: Bernard Joassart, *Lettres du jésuite Pierre Poussines à Bolland, Henschen, Papebroch et Janning*, in: «Analecta Bollandiana» 129, 105–174.

Kan 1911: Albertus H. Kan, *Nicolaas Heinsius in Italië (1646–1648)*, in: «Onze Eeuw» 14, vol. III, 361–389; vol. IV, 57–74.

Lipari 1990: Giuseppe Lipari (ed.), *Il carteggio Ventimiglia-Allacci. Una vicenda editoriale del '600*, Messina.

Lomonaco 1987: Fabrizio Lomonaco, *Il viaggio in Italia di Johannes Fredericus Gronovius negli anni 1640–1641 (con tre lettere inedite)*, in: «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 6, 66, 499–533.

Lomonaco 1990: Fabrizio Lomonaco, Lex regia. *Diritto, filologia e* fides historica *nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Napoli.

Michaud 1865: Joseph Michaud (ed.), *Biographie universelle ancienne et moderne*, II éd., 45 voll., Paris.

Mirto 1999: Alfonso Mirto, *Lucas Holstenius e la corte medicea. Carteggio (1629–1660)*, Firenze.

Moller 1744: Johannes Moller, *Cimbria literata*, 3 voll., Hauniae.

Müller 1869: Lucian Müller, *Geschichte der klassischen Philologie in den Niederlanden*, Leipzig.

Musti 1960: Domenico Musti, *Allacci, Leone*, in: «Dizionario Biografico degli Italiani» 2, 467–471.

Omont 1904: Henri Omont, *La collection byzantine de Labbe et le projet de J.–M. Suarès*, in: «Revue des Études Grecques» 17, 73–74, 18–32.

Papy 2012: Jan Papy, *Heinsius, Nicolaus*, in Peter Kuhlmann and Helmuth Schneider (eds.), *Geschichte der Altertumswissenschaften. Biographisches Lexikon*, Der Neue Pauly. Supplemente Band 6, Stuttgart–Weimar, 548–549.

Pélissier 1887: Léon G. Pélissier, *Les amis d'Holstenius*, in: «Mélanges d'archéologie et d'histoire» 7, 62–128.

Pertusi 1967: Agostino Pertusi, *Storiografia umanistica e mondo bizantino*, Palermo 1967 [reprinted in Carlo M. Mazzucchi (ed.), *Bisanzio e i Turchi nella cultura del Rinascimento e del Barocco. Tre saggi di Agostino Pertusi*, Milano 2004, 3–112].

Pilati 2018: Filippo Pilati, *Per la ricezione secentesca dei trovatori. Indagini attributive sulle* Annotationes *del ms. Chig. L. IV. 106 (A)*, in: «Critica del testo» 21, 2, 123–153.

Poussines 1651: *Annae Comnenae Porphyrogenitae Caesarissae Alexias, sive De rebus ab Alexio Imperatore vel eius tempore gestis, libri quindecim.* E Bibliotheca Barberina nunc primum editi, et a Petro Possino Soc. Iesu Presbytero Latina Interpretatione, Glossario, et Notis illustrati. E quibus Glossarium nunc datur: Notae mox opportunius edentur, una cum Sinnamo Continuatore Annae, et aliis quibusdam ad Alexiadem spectantibus. Accesserunt Praefationes ac Notae Davidis Hoeschelii Augustani, ex Editione anni MDCX, Parisiis.

Poussines 1661: *Nicephori Caesaris Bryennii Commentarii de rebus Byzantinis.* Prodeunt nunc primum opera et studio Petri Possini e Soc. Iesu, Parisiis.

Reinsch/Kambylis 2001: Diether R. Reinsch and Athanasios Kambylis (eds.), *Annae Comnenae* Alexias, 2 voll., I: *Pars prior. Prolegomena et textus*, Berolini et Novi Eboraci.

Rietbergen 2006: Peter Rietbergen, *Power and Religion in Baroque Rome. Barberini Cultural Policies*, Leiden–Boston.

Ronchey 2002: Silvia Ronchey, *Lo Stato bizantino*, Torino.

Ronchey 2004: Silvia Ronchey, *Bisanzio continuata. Presupposti ideologici dell'attualizzazione di Bisanzio nell'età moderna*, in: Guglielmo Cavallo (ed.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, vol. I: *La cultura bizantina*, t. 3: *Le culture circostanti*, Roma, 691–727.

Sandys 1908: John E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, II: *From the Revival of Learning to the End of the Eighteenth Century (in Italy, France, England, and the Netherlands)*, Cambridge.

Sommervogel 1892: Carlos Sommervogel (ed.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. III, Bruxelles–Paris.

Sommervogel 1895: Carlos Sommervogel (ed.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, Bruxelles–Paris.

Stumpo 1986: Enrico Stumpo, *Dal Pozzo, Cassiano iunior*, in: «Dizionrio Biografico degli Italiani» 32, 209–213.

Surace 2014: Domenico Surace, *Vita e opere di Leone Allacci*, in: Claudia Montuschi (ed.), *Storia della Biblioteca apostolica Vaticana*, III: *La Vaticana nel Seicento (1590–1700). Una biblioteca di biblioteche*, Città del Vaticano, 199–204.

Syll. = *Sylloges epistolarum a viris illustribus scriptarum tomi quinque*, collecti et digesti per Petrum Burmannum, Leidae 1727.

Touber 2014: Jetze Touber, *Religious Interests and Scholarly Exchange in the Early Enlightenment Republic of Letters: Italian and Dutch Scholars, 1675–1715*, in: «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 68, 2, 411–436.

van der Aa 1862: Abraham J. van der Aa, *Gronovius (Johannes Fredericus)*, in: *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, VII, Haarlem, 437–440.

Varani 2014: Giovanna Varani, *Lucas Holstenius: un intellettuale europeo della prima età moderna, studioso di* Altertumswissenschaft *fra Umanesimo e Controriforma. Note introduttive alla* Dissertatio de vita et scriptis Porphyrii philosophi *(1630)*, in: «Lexicon Philosophicum» 2, 127–155.

Vossius 1650: Gerardi Ioannis Vossii *De philologia liber*, Amstelaedami.

Wilkens 1723: Nicolaus Wilkens, *Leben des berühmten Joh. Friderici Gronovii, nebst einigen seinen Briefen, die guten Theils bisher ungedruckt, wie auch einer kurzen Nachricht von zween dessen guten Freunden, Bernh. Damcken, und Joh. Christenio*, Hamburg.

Linda Bisello

L'*Anatomia ingeniorum* (1615) di Antonio Zara nel dibattito sulla sede dell'anima nella prima età moderna: tra censura e pedagogia

Introduzione: La compilazione di Antonio Zara sullo sfondo storico della "rivoluzione anatomica" di Andrea Vesalio

L'indagine si incentra sui "saperi permessi" nella prima età moderna, ovvero su un sistema di discipline conformi all'ortodossia tridentina, e che, nell'età della Controriforma, si istituiscono come complemento attivo dell'operazione censoria.

Lo studio fa riferimento, in particolare, al ramo della pedagogia nota come odegetica,[1] rappresentata, ai suoi vertici di sistematicità, dalla *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino (1593), uno dei modelli del trattato di Antonio Zara, l'*Anatomia ingeniorum et scientiarum* (1615), oggetto di questo studio [Fig. 7]. Si descrive l'impatto del modello di conoscenza anatomico, occorso nella prima età moderna, sulle altre forme di sapere, e la dinamica della sua influenza in materie apparentemente distanti dalla medicina. Si esamina, in particolare nel caso di Zara, come la censura delle fonti classiche (soprattutto mediche, con Galeno) si associ a un tentativo di teologizzare le scoperte scientifiche, omettendo e confutando le parti non in linea con il principio dell'immaterialità dell'anima sostenuto invece dai coevi filosofi naturali di orientamento materialista.

Il saggio si concentra sull'opera latina del vescovo istriano Antonio Zara, l'*Anatomia ingeniorum et scientiarum* (Venetiis, 1615), un trattato che, come enuncia il titolo, propone un esame ora degli ingegni, ora delle loro più appropriate forme di sapere. Così, in primo luogo (*anatomia ingeniorum*), Zara interviene nel dibattito contemporaneo sulla localizzabilità delle facoltà dell'anima, entrando in una disputa che, prima della teoria cartesiana dell'uomo macchina, vede polarizzate due dottrine. Se le teorie fisiologiche formulate dalla filosofia naturale e dall'anatomia speculativa – sottoposte a censura fin dalle tesi di Pietro Pomponazzi – postulano la materialità e la deperibilità organica dell'anima, sul fronte opposto

1 Casalini/Salvarani 2008, 15–86 (*Introduzione*). Sul rapporto dialettico tra impartizione di un sapere retto ed esclusione dal canone di saperi di libri eterodossi, rinvio a Bisello 2011, 57–88.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-018

si dispongono sistemazioni come quella di Zara, a dominante teologica. La sua teoria nega infatti il sostrato biologico dell'"ingegno", cui si rifaceva ad esempio il telesiano Antonio Persio nel *Trattato dell'ingegno dell'uomo* (1576, all'Indice nel 1593),[2] dove si partiva dalla radice di *ingigno,* in riferimento alla trasmissione anche delle facoltà mentali con la procreazione.

Della posizione incorporea e metafisica[3] – in una linea platonico-agostiniana-ficiniana – si fa invece portavoce Antonio Zara, nella convinzione che *anima nostra sit immaterialis et ex hoc indivisibilis*, ovvero che «la nostra anima sia immateriale e pertanto indivisibile» (*Anatomia ingeniorum*, *sectio* I).

Situandosi al crocevia tra antropologia (che comprende anche l'aspetto medico), pedagogia ed enciclopedia delle scienze, l'*Anatomia ingeniorum et scientiarum* si inscrive in una tradizione che ha come antecedenti più diretti l'*Examen de ingenios* del medico Huarte (1575, trad. it. del 1582 di Camillo Camilli), presto iscritto all'Indice, ma, non meno, Zara dipende dalla *Coltura degl'ingegni* del gesuita Possevino (1598) per quanto attiene alla parte relativa alla classificazione dei saperi (*anatomia scientiarum*). Se queste coordinate, in linea con la *Ratio studiorum* dei gesuiti e alla pedagogia nei loro collegi, hanno indotto la critica ad inserire lo scritto di Zara nel programma educativo della Controriforma (Garcia/Alonso 2004), non si è tuttavia prestata la necessaria attenzione alla presenza dell'anatomia non solo nel titolo, ma più incisivamente nella forma del dibattito sulla divisibilità e sulla topografia dell'anima, e soprattutto mancano ad oggi riferimenti alla penetrazione del metodo anatomico nelle altre forme di sapere, un metodo fondato sulla scomposizione (divisione) e riorganizzazione (ricomposizione) delle conoscenze.

La cesura segnata dall'anatomia nella cultura della prima età moderna è ben riassunta da una constatazione di Alessandro Parronchi sull'anatomia artistica di Michelangelo, che rivoluzionerebbe «il modo stesso di sentire le forme»:

> Dai primi del Cinquecento in poi l'anatomia non è solo un titolo nuovo, che permette di vedere fatti mitologici e sacri nell'aspetto di un realismo prima inimmaginabile, ma investe nell'intimo e rivoluziona il modo stesso di sentire le forme. È ora, in questa fase eroica dell'anatomia, che i grandi artisti prendono il sopravvento, col fare della verità scientifica un mezzo di arricchimento della realtà visuale.[4]

«La verità scientifica [come] mezzo di arricchimento della realtà visuale»: l'impatto del metodo della dissezione e del primato della visione autoptica non va

2 Antonio Persio parla ad esempio di «intessimento [del pneuma] nel corpo», da cui germinano le diverse forme di ingegno (cf. Bigotti 2011–12,156).

3 Cf. Bigotti 2009, xix.

4 Parronchi 1975, 222.

Fig. 7: A. Zara, *Anatomia ingeniorum et scientiarum*, Venetiis 1615, frontespizio inciso con ritratto del vescovo di Pedena. Esemplare riprodotto in Biblioteca anatomica, Museo Galileo, Firenze, collezione digitale open access, https://bibdig.museogalileo.it/tecanew/opera?bid=1083477&seq=14.

letto dunque come un'inerte assimilazione di una moda culturale nell'arte e nella letteratura dell'epoca, ma come un più strutturale quadro di riferimento mentale, che si riflette anche sul modo di immaginare e teorizzare sulla sede della mente.

Il presente intervento affronta lo snodo dottrinario della materialità dell'anima nel testo di Zara – dove essa è intesa come principio vitale ma anche come entità trascendente –[5] insieme alle sotto-questioni sollevate, tra cui la liceità di concepire l'ingegno come innesto tra l'anima (raziocinio) e il sostrato corporeo, o la dipendenza delle funzioni dell'anima dalla conformazione fisiologica del cervello, che in Zara risultano argomentati non sempre in modo univoco: le ambiguità emergono proprio a partire dall'uso delle fonti, classiche o moderne che siano, e tale elemento attenua e problematizza la perentorietà dei suoi asserti. Uno di questi si coglie quando Zara richiama *ad deterrendam* la questione della materialità dell'anima, un punto capitale che investe l'anatomia speculativa (come branca della filosofia della natura), la sola fatta segno di condanne e imputazioni dell'Inquisizione fin dal primo Cinquecento,[6] da Pietro Pomponazzi (cf. *infra*) alla successiva scuola padovana.

Un tema collaterale, nella tassonomia delle facoltà dell'anima, riguarda il ruolo della volontà e del libero arbitrio, che richiama a sua volta la coeva disputa *de auxiliis*,[7] che attraversa anche l'*Anatomia* di Zara.

Intorno a questo nodo di problemi prende forma la sostanziale differenza tra un'anatomia "fisica" dell'ingegno, tesa a localizzare le funzioni mentali negli organi corporei, e quella intesa in senso traslato. Quest'ultima, terreno proprio della letteratura spirituale, delimita lo spazio interiore senza sostrato fisico; in essa l'anatomia vale come dispositivo di accesso all'interiorità per attingere il vero sé,[8] presentandosi come variante dell'esame di coscienza al centro degli *Esercizi spirituali*, e che sarà oggetto, sul volgere del secolo XVII, di un'irreversibile desacralizzazione a profitto di altre scienze della mente.[9]

5 Le fluttuazioni dei referenti "*anima*" o "*ingenium*" in Zara sono registrate già nello studio di Baccio Ziliotto, 1952, *ad locum*.

6 Laurenza 2010.

7 Casalini 2012.

8 Bergamo 1991.

9 In sintesi il complesso dei temi qui implicati: la disputa sul concetto di "ingegno" tra Cinque e Seicento; la questione dell'anatomia "speculativa" – intesa come branca della filosofia della natura – e i suoi rapporti con la censura ecclesiastica; il processo storico-culturale di desacralizzazione dell'interiorità, alla luce dell'influenza del meccanicismo cartesiano; la pedagogia di Zara in rapporto al modello dogmatico (immortalità dell'anima) e catechetico tridentino. Si vedano Vidal 2006, 10; Makari 2023, 85.

1 Inquadramento dell'opera alla confluenza tra censura e pedagogia nella Controriforma istriana

Il discorso muove dal trattato latino di prima età moderna composto dal vescovo istriano Antonio Zara, la cui scrittura si compone in una levigata eloquenza asiana, malgrado la professione di stile laconico dell'autore (*me more laconico exaraturum*, «scriverò in stile laconico»).[10]

Il presente studio si snoda lungo due direttrici, che ricalcano il binomio del titolo dato da Zara, ovvero censura (in riferimento alle teorie eterodosse sull'ingegno) e formazione pedagogica (il discorso sui saperi da apprendere), cercando di cogliere come si dipanino ed eventualmente si intreccino queste due linee.

Da un lato ricorre nel trattato la censura di tesi materialiste e tesi mortaliste sull'anima; precisamente, Zara cita o allude, per confutarle, alle posizioni del medico Juan Huarte, dal quale dipende fortemente; in specie la prima sezione dell'*Anatomia ingeniorum*: *De dignitate et excellentia hominis* risulta un'epitome dell'*Examen de ingenios para las sciencias* del medico spagnolo. Inoltre in Zara la censura si esercita anche sui medici moderni, come Andrea Vesalio e Realdo Colombo, successore di Vesalio a Padova, ma anche, indirettamente, su Galeno, il "Galeno latino"[11] circolante nelle Università fin dal Medioevo e su cui si sono formati medici filosofi e scienziati fino e oltre l'età di Malpighi e poi di Morgagni.

In parallelo Zara compone un compendio pedagogico risultante da un catalogo dei saperi elencati dall'*Anatomia ingeniorum et scientiarum* (che si richiama alla *Ratio studiorum*, ma anche a Possevino che nel 1598 pubblica *La coltura degl'ingegni*), organica al metodo educativo della Controriforma.

Su quale fondamento poggia questo binomio, che salda gnoseologia (come varietà di attitudini al conoscere) ed epistemologia (le scienze per cui i singoli ingegni sono versati)?

In Zara il nesso si fonda sul fatto che la varietà degli ingegni (che il poligrafo Tomaso Garzoni a fine Cinquecento chiama *Teatro de' vari e diversi cervelli mondani*, 1583) determina la pluralità delle scienze. Prima di affrontare i due punti del discorso, si richiamano pochi dati su autore e opera, intesi a misurarne la ricezione nell'età contemporanea.

10 Zara 1615, 28.

11 Galeno aveva specificamente trattato della sede e delle funzioni della facoltà razionale dell'anima, l'*hegemonikón,* nel *De placitis Hippocratis et Platonis.*

Zara è il solo precedente richiamato a testo da Robert Burton, nella sua *Anatomy of melancholy* (1621). Burton, a proposito della scelta inusuale del titolo "Anatomia", ammette di avere un solo precedente – uno su tutti –, di essersi ispirato cioè ad Antonio Zara: «Per quanto mi riguarda, ho illustri precedenti per ciò che ho fatto. Ne ricorderò uno per tutti: Antonio Zara Pap[ma Pedena] Episc., la cui *Anatomia dell'Ingegno* in quattro sezioni, parti, sottosezioni ecc. si può leggere nelle nostre biblioteche»,[12] confermandone così la notorietà all'epoca.

Antonio Zara nasce ad Aquileia nel 1574 e opera in zone nevralgiche per porre un argine alla Riforma; nella monografia degli anni Cinquanta di Baccio Ziliotto, si lega la sua attività pastorale al contesto della Controriforma asburgica nella Venezia Giulia dove Zara nasce e assume il ministero di vescovo a Pedena d'Istria (oggi in Croazia), all'interno del programma tridentino di ricattolicizzazione. Per la cattolicità, l'Istria, confinante con Venezia, risulta infatti una zona strategica per la sua posizione, in quanto area di frontiera col mondo protestante.

Zara si forma a Graz, epicentro della Controriforma, dove entra nella cerchia di Corte dell'arciduca Carlo, padre del futuro imperatore Ferdinando II,[13] accanto all'Università teologico-filosofica. Il Collegio offre un ambiente internazionale, dove Zara perfeziona la padronanza della lingua latina (insieme alla teologia alla base della *Ratio studiorum*), da lui praticata in una variante stilistica laconica, da *breviloquentia,* anche se questa scelta elocutiva pare smentita nei fatti dalla sua sintassi ad ampie volute, più affine al ciceronianesimo.

Sul piano della tessitura delle fonti di Zara, dall'apparato erudito presente nell'*Anatomia* si deduce che dovette disporre, nel Palazzo vescovile di Pedena, di un'ingente biblioteca, probabilmente la più importante dell'Istria, in seguito dispersa. Come ricostruisce Ziliotto, i testi allegati da Zara spaziano da opere greco-romane, alle patristiche, alle medievali, alle rinascimentali, e il corredo di *auctores* è vario, comprendendo giuristi, teologi, geografi, che il vescovo, data la frequenza della consultazione che rivela la sua opera, doveva avere disponibili tutti contemporaneamente in una sede.[14] Tuttavia il suo più significativo predecessore è Juan Huarte, che Zara avversa in più di una sede per ragioni dottrinarie, soprattutto

12 Burton 2020.

13 Ferdinando aveva fatto sorgere anche a Trieste un Collegio, che Sarpi vedeva con avversione, poiché troppo vicino alla Venezia da cui i Gesuiti erano stati cacciati a seguito del loro rifiuto di piegarsi al governo durante l'Interdetto.

14 Ziliotto, a proposito del profilo umanistico classico di Zara, osserva che il vescovo avrebbe escluso autori volgari della letteratura italiana ad eccezione di quelli appartenenti al genere cortigiano, avendo egli stesso scritto un'opera sull'*aulicitas*, ovvero sulla vita di Corte. I poeti italiani risultano assenti dal corredo erudito di Zara, mentre tra i prosatori menzionati figura Castiglione e a Machiavelli si fa solo allusione (cf. Ziliotto 1952, 1–28).

quando il medico spagnolo, naturalista radicale, afferma che la facoltà intellettiva consiste in una potenza organica, mentre per Zara essa è sottoposta unicamente all'anima. Zara obietta infatti a Huarte che solo fintanto che sussiste in vita il carcere del corpo essa necessita del cervello quale mediatore e supporto, cioè per il tempo che l'anima è vincolata da legame sensibile all'involucro del corpo:

> cum Anima nostra sit immaterialis, et ex hoc indivisibilis nullisque partibus praedita, ideo ubique ratione et discursu pollere; et nihilominus nemo expertus est illam in calcaneis sed solum in capite mediante intellectu principali, Animae instrumento ratiocinari, signum evidens illam donec in hoc corporis carcere moratur, cerebri opera indigere.[15]

> dato che la nostra anima è immateriale, e per questo indivisibile e sprovvista di parti, in teoria può ragionare e discorrere dovunque; non per questo però qualcuno l'ha mai sentita nei calcagni, ma solo nel capo, che fa da tramite con l'intelletto superiore, strumento di raziocinio dell'anima, segno evidente che essa, finché è imprigionata nel corpo, ha bisogno dell'attività del cervello.

Un netto divario si coglie tra i due autori soprattutto nel punto in cui Huarte guarda all'ingegno da fisiologo astraendo dalla teologia, come vedremo più avanti, e del resto, come asserisce la nota marginale, *Huarte refellitur. Intellectus non est organicus* («Si confuta Huarte. L'intelletto non è organico»): *Nec inde sequitur Intellectum, potentiam organicam esse, ut erronee Huartes sentiebat, cum Intellectus humanus nulli corpori, aut organo quoque modo permixtus sit, sed solum in ipsa Anima subiectetur* («non consegue da qui che l'intelletto sia una potenza organica, come pensava sbagliando Huarte, dato che l'intelletto umano non si mischia col corpo o con qualche organo, ma è soggetto solo nell'anima stessa»).[16]

L'opera di Zara, all'intersezione tra controversia sull'ingegno ed enciclopedia dei saperi, è attraversata da una costante, e cioè l'ordinamento sistematico degli oggetti del sapere, come risultante di una scomposizione/dissezione sistematica delle materie da trattare. Non sarà da intendere come un dato "di moda" l'intitolazione anatomica della sua opera, non a caso ripresa come precedente esemplare da Burton, se si assume che la scienza anatomica, dopo la svolta di metà Cinquecento di Vesalio, impronta ogni espressione culturale, inclusa la letteratura.

L'opera di Zara si può infatti attribuire alla serie delle "Anatomie letterarie", un genere di grande circolazione nella prima età moderna, del quale Andrea Carlino ha delineato i termini, come insieme eterogeneo di scritture che da metà Cinque fino a fine Seicento analizzano ed espongono col metodo e col linguaggio ana-

15 Zara 1615, 54.
16 Zara 1615, 54.

tomico una pluralità di materie (geografia, astronomia, lirica, grammatica, retorica, epistolografia, spiritualità, agiografia ecc.). Il motivo ricorrente che accomuna queste opere è l'adozione di un approccio medico che "sviscera" e disarticola le diverse componenti per classificarle;[17] Zara usa il verbo *detegere*, che rinvia al disvelamento della compagine corporea. E in effetti l'autore sottolinea l'azione di scoprire la fabbrica del "piccolo mondo" dalla base fino al vertice, per porre la sua struttura quasi divina sotto gli occhi dei lettori-spettatori. Zara si richiama qui alla visione oculare – appunto "autopsia" –, che è manifesta fin dall'incipit nella forma dell'*acies oculorum mentisque,*[18] ma non al modo degli anatomisti, puntualizza Zara, bensì in una chiave teologica. Quando ad esempio l'autore vuole provare la superiorità di naso e orecchie quali organi di senso superiori perché posti nel capo, usa la descrizione anatomica per adattarla al principio evangelico – paolino della *fides ex auditu* (*Ad Romanos* 10).

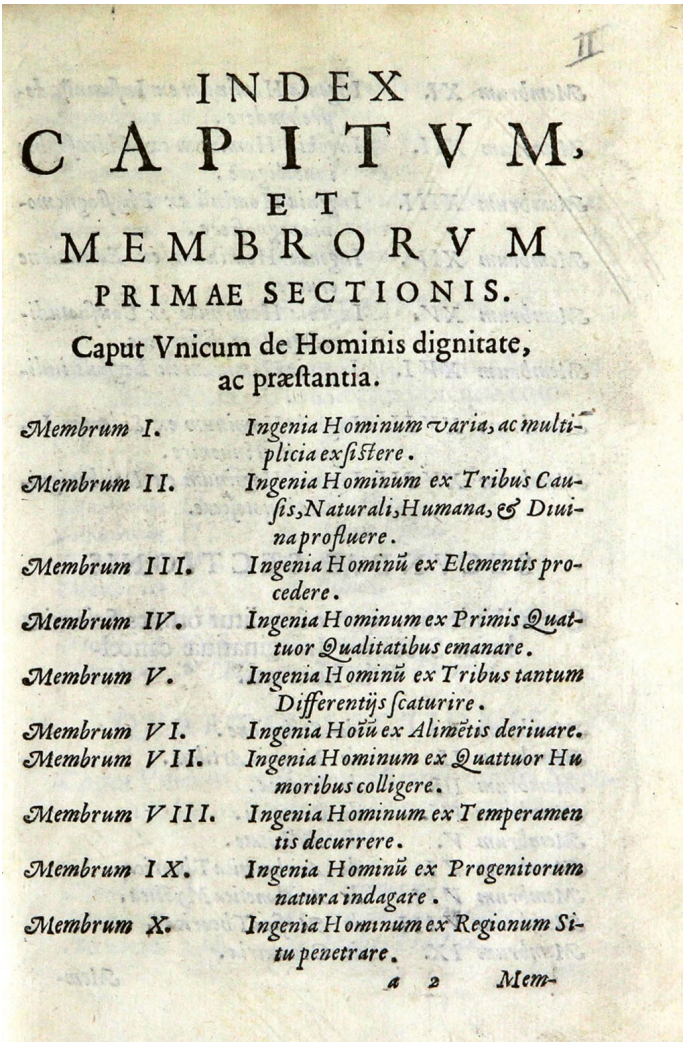
Nel rispetto di uno dei metodi di dissezione galenica, quello ricompositivo, nella maggioranza delle anatomie letterarie la fase di suddivisione degli argomenti prelude a una loro riunificazione organica, secondo la quale i frammenti sono riaggregati in una visione unitaria della materia,[19] come si vede ad esempio nell'atlante anatomico di fine Seicento del lateranense Ottavio Scarlattini, che si presenta suddiviso in due volumi: il primo incentrato sulla disarticolazione, *L'uomo e sue parti figurati e simbolico, anatomico* […]; e il secondo rivolto alla ricostituzione dell'unità, con *L'uomo indiviso e nel suo tutto considerato* (Bologna, 1684). Il corpo anatomizzato, come conclude Andrea Carlino, si presta a diventare «matrice epistemica e retorica» della cultura dell'epoca, assumendo la forma di Indice dell'*Anatomia* di Zara [Fig. 2].[20]

17 Carlino 2009, 11–13.

18 Zara ribadisce il primato della vista sugli altri sensi: *visus principatum obtinet* («la vista detiene il primato», Zara 1615, 4). Gli occhi *in suprema autem corporis parte constituti sunt* […] *et caelum, ad cuius imitationem sunt effecti, assequantur* («sono collocati nella parte più elevata del corpo [. . .] e giungono al cielo, a imitazione del quale sono stati fatti», Zara 1615, 5).

19 Come conclude Carlino, «L'*anatomia* evocata nei titoli di queste pubblicazioni risulta essere l'annuncio, veridico o soltanto esibito, del ricorso ad un'epistemologia fondata sulla scomposizione e ricomposizione dell'oggetto osservato, un metodo "moderno" che ha le pretese di meglio comprendere l'intima essenza delle cose e che consente di svelare i meccanismi reconditi che le animano e le configurano» (Carlino 2009, 11).

20 «Alcune anatomie letterarie, tuttavia, – ed è il caso di quella dell'autore inglese Robert Underwood –, non si limitano all'approccio anatomico e si spingono ad adottare il corpo umano come termine di paragone in una griglia di corrispondenze e di analogie, alcune di antica e solida tradizione, che serviva a favorire, ma anche a giustificare e, per così dire, a naturalizzare una certa lettura di fatti, cose fenomeni. La metafora del corpo-microcosmo, evocata nel titolo della seconda edizione (*The little world*), è infatti un'efficacissima matrice, insieme epistemica e retorica,



INDEX
CAPITVM,
ET
MEMBRORVM
PRIMAE SECTIONIS.

Caput Vnicum de Hominis dignitate, ac præstantia.

Membrum I. Ingenia Hominum varia, ac multiplicia existere.
Membrum II. Ingenia Hominum ex Tribus Causis, Naturali, Humana, & Diuina profluere.
Membrum III. Ingenia Hominũ ex Elementis procedere.
Membrum IV. Ingenia Hominum ex Primis Quattuor Qualitatibus emanare.
Membrum V. Ingenia Hominũ ex Tribus tantum Differentijs scaturire.
Membrum VI. Ingenia Hoīũ ex Alimẽtis deriuare.
Membrum VII. Ingenia Hominum ex Quattuor Humoribus colligere.
Membrum VIII. Ingenia Hominum ex Temperamentis decurrere.
Membrum IX. Ingenia Hominũ ex Progenitorum natura indagare.
Membrum X. Ingenia Hominum ex Regionum Situ penetrare.

a 2 Mem-

Fig. 8: A. Zara, *Anatomia ingeniorum et scientiarum*, Sommario, s.n.p. Esemplare della biblioteca digitale open access Biblioteca anatomica, Museo Galileo, Firenze, https://bibdig.museogalileo.it/tecanew/opera?bid=1083477&seq=13.

che genera corrispondenze e consente di ancorare in un'unità coerente il triplice oggetto della "nuova anatomia": il corpo umano, la casa, e la città (o la Repubblica)» (Carlino 2009, 12).

L'operazione di Zara, come quella comune a tutte le anatomie letterarie fondate sulla divisione, sembra dunque contraria al postulato cartesiano per cui «il y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties»;[21] ma perché Zara, pur assumendo come principio l'immaterialità dell'anima, adotta il titolo e il lessico della più corporee delle scienze, l'anatomia, per classificare ingegni e forme di conoscenza che per lui hanno un'essenza metafisica? Zara si era reso conto di questa incongruenza, dato che egli stesso rinvia, per compensare l'insufficiente sottolineatura della natura divina dell'anima, a un suo progettato scritto, *Anatomia rerum divinarum*, mai però realizzato.

Se il profilo pastorale e dottrinario dell'opera hanno fatto inserire lo scritto di Zara nel generale dispositivo del disciplinamento tridentino,[22] la storiografia ha sorvolato sull'impiego dell'anatomia nella forma del dibattito sulla divisibilità del tutto e sulla topografia dell'anima.

La rottura epistemologica che porta all'età moderna è segnata, oltre che dall'astronomia, anche dall'anatomia, che diventa il paradigma di conoscenza più diffuso anche quando immesso nel "continente interno", dove diventa sinonimo dell'esame di coscienza: testimoniano questo fenomeno le numerose Anatomie spirituali composte nel Seicento, come la *Notomia spirituale dell'uomo* del barnabita Pomponio Tartaglia (1647) [Fig. 9]. L'anima vi viene rappresentata come uno spazio che tende a ripartirsi, e la cui topografia è modellata sul sapere del corpo, l'anatomia appunto. Le anatomie spirituali barocche si applicano a diversi campi: sono rivolte ora all'autopsia delle reliquie (come nei casi di Vittorio Amedeo Barralis e Raffaele Filamondo, che si esercitano rispettivamente sulla Sindone [Fig. 10] e sul cuore mistico di Filippo Neri),[23] ma si censiscono anche anatomie applicate alla disciplina e creanza delle monache, oppure anche ai saperi laici come l'epistolografia o la politica.[24]

Sullo sfondo di questa appartenenza di genere, per Zara la questione si specializza nei termini della possibile localizzazione dei processi mentali-cognitivi.

Accanto alla trattatistica, altri generi letterari rielaborano la questione del primato dell'organo egemonico, come nell'esempio coevo di *La maschera iatropolitica* (1627)[25] del medico veronese Francesco Pona. Nell'opera satirica di Pona, iscritto all'Accademia libertina degli Incogniti, l'autore adombra la disputa medica tra posi-

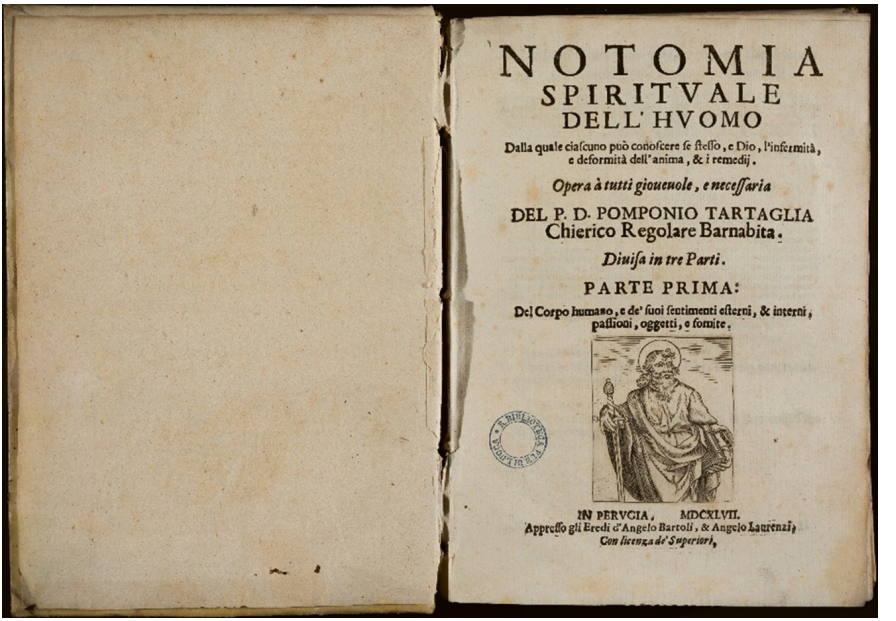
21 R. Cartesio, *Le passioni dell'anima*. Testo francese a fronte, a cura di Salvatore Obinu, Milano, Bompiani, 2015, Art. XLVII, 186–187; si veda anche Bergamo 1991, 29.

22 Garcia/Alonso 2004.

23 Si vedano gli eloquenti testi di Barralis 1685 e Filamondo 1688.

24 Si vedano le anatomie di Curione 1594, Giangolini, *Anatomia dell'impero ottomano*, Palermo 1648.

25 Pona 2005, 7.



NOTOMIA
SPIRITVALE
DELL' HVOMO

Dalla quale ciascuno può conoscere se stesso, e Dio, l'infermità, e deformità dell'anima, & i remedij.

Opera à tutti giouenole, e necessaria

DEL P. D. POMPONIO TARTAGLIA
Chierico Regolare Barnabita.

Diuisa in tre Parti.

PARTE PRIMA:

Del Corpo humano, e de' suoi sentimenti esterni, & interni, passioni, oggetti, e fomite.

IN PERVGIA, MDCXLVII.
Appresso gli Eredi d'Angelo Bartoli, & Angelo Laurenzi.
Con licenza de' Superiori.

Fig. 9: Pomponio Tartaglia, *Notomia spirituale dell'uomo*, Perugia 1647, frontespizio inciso raffigurante san Paolo. Esemplare tratto dalla collezione open access Biblioteca anatomica, Museo Galileo, Firenze, https://bibdig.museogalileo.it/tecanew/opera?bid=1082067&seq=4.

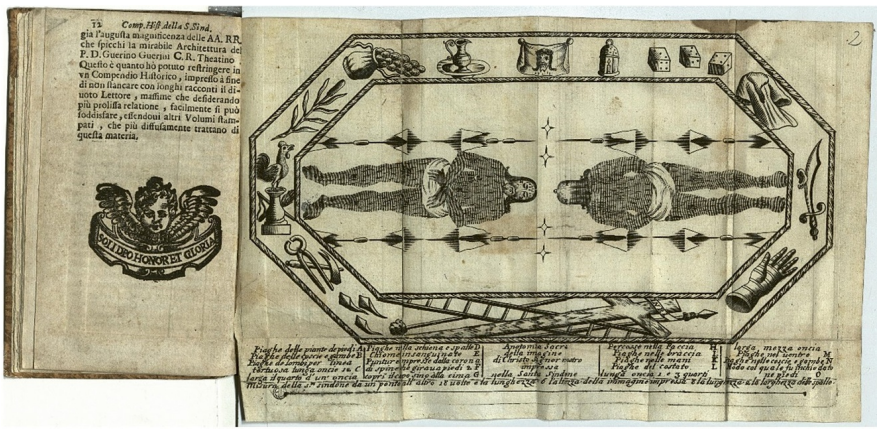


Fig. 10: V.A. Barralis, *Notomia della Sindone*, Torino 1685, tavola fuori testo n.n. Esemplare tratto dalla collezione open access Biblioteca anatomica, Museo Galileo, Firenze, https://bibdig.museogalileo.it/tecanew/opera?bid=1082358&seq=2.

zione galenista (che col suo sistema pneuma-ventricolare è assimilabile al cerebrocentrismo, cioè il cervello presiede a sensazione e movimento) e aristotelismo, basato su un cardiocentrismo dove l'encefalo viene ridotto a termoregolatore del cuore.[26]

Nella *Maschera*, a competere nella disputa *de principatu membrorum* sono così cuore o cervello, nei toni parodici del poema eroicomico:

> Egli s'ha dunque a sapere, che anticamente fu, ed è ancora, una provincia bellissima, chiamata Microcosmo; le cui principali cittadi sono dette Capo, Torace, e Ventre: sotto le quali sono molte castella, villaggi e isolette moltissime. Ma abbenché fosse, e sia, questa provincia una sola, nondimeno e' vi furono due prencipi che, divisosi tra loro lo imperio, la signoreggiarono d'accordo per molto tempo: e questo ebbero nome al suo principio l'uno CERVELLO, e l'altro CUORE.[27]

2 Articolazione dell'*Anatomia ingeniorum et scientiarum*

Non privo di ambiguità si mostra il rapporto di Zara con l'antecedente Huarte, da cui il vescovo di Pedena risulta dipendere fin dal *membrum* I del I capitolo del suo trattato,[28] quando egli riporta: *Ingenia hominum varia ac multiplices exsistere* («Sussistono diversi e numerosi ingegni umani»).[29] Si noti che Zara sostituisce il

26 A restituire visivamente la polarizzazione tra cuore e cervello è l'artista e anatomista settecentesca Anna Morandi di recente rivalutata dalla monografia di Rebecca Messbarger. Aiutante del marito ceroplasta Giovanni Manzolini, assistente di Ercole Lelli, Anna Morandi e il marito compongono due autoritratti in cui la donna è intenta a dissezionare un cervello e l'uomo un cuore. Come ricorda Messbarger «con arguzia, fra l'altro, si ritrassero nell'atto di dissezionare, separatamente, un cervello e un cuore». Le opere sono oggi conservate a Bologna, a Palazzo Poggi (Messbarger 2020).

27 F. Pona, [1627] 2005, 7.

28 Le cause della varietà degli ingegni sono triplici, ovvero naturali, umane, divine. Tra le prime rientrano le diversità fisiche, che sono determinate dalla commistione dei quattro elementi e delle qualità. Inoltre dalla costituzione naturale dipendono le tre attività del cervello, ovvero Fantasia, Intelletto e Memoria, come si vedrà *infra*.

29 Un asserto che trova riscontro nell'*Essame degl'ingegni* di Huarte 2010, cap. VIII: *Come si dia a ciascuna differenza d'ingegno la scienza, che gli risponda in particolare, et se gli levi quella che è repugnante e contraria*. Huarte, per lo più visto come vettore per il materialismo secentesco, ha un peso decisivo soprattutto per il modo in cui tramanda il pensiero di Galeno.

termine *Examen* con *Anatomia*. Il termine era diffuso sia in latino sia in italiano, e maturato entro l'ambito letterario, a partire dall'impiego metaforico che se ne faceva del resto nella disciplina anatomica.[30]

Per Zara, anatomia vale come analisi/*sectio* svolta sulla *mens* le cui facoltà, separate e classificate, formano altrettante membra: *Porro Anatomiam ingeniorum et Scientiarum scripturus, Anatomiae decorum observabo, eamque in quattuor sectiones dispertiam, et unicuique, ne monstra sit, unum dumtaxat caput attribuam, eique sua membra supponam* («Inoltre, apprestandomi a scrivere *L'anatomia degli ingegni e delle scienze*, rispetterò la prerogativa dell'anatomia, la suddividerò in quattro sezioni e a ognuna di esse attribuirò un solo capo perché non sia mostruosa, e le assegnerò le sue membra»).[31]

Pur nel paradosso dell'uso della scienza medica per professare l'immaterialità dell'anima, Zara propone una localizzazione dell'anima contrastando però le dottrine mediche quando contravvengano alla Bolla *Apostolici regiminis* di Leone X[32] (si vedano ad esempio le posizioni dei "naturalisti" Bernardino Telesio, Marcello Capra, Antonio Persio, Girolamo Fabrizi).[33]

Zara, tuttavia, adotta il termine in accezione soprattutto medica, e nel significato teleologico, da Galeno a Vesalio, di *anatomica resolutio,*[34] che vale come corrispondenza degli organi alla loro funzione in base al piano della mente divina nella Genesi.[35] Da qui la diffusa elencazione e illustrazione delle membra del corpo a inizio opera, il cui fine è esaltare la presenza di un disegno trascendente,

30 Si pensi ad esempio al linguaggio figurato delle *Tabulae anatomicae* (ed. postuma 1632) dell'anatomista Giulio Casseri, nel cui frontespizio appare l'allegoria dell'anatomia con uno specchio in mano, segno del prevalere dell'accezione spiritualizzata su quella letterale.

31 Zara 1615, 28.

32 Come ricostruisce Vittoria Perrone nell'Introduzione al *Trattato sull'immortalità dell'anima* di Pietro Pomponazzi (1516), la definizione dogmatica dell'immortalità dell'anima era stata fissata dal Concilio Laterano V con la *Bolla Apostolici Regiminis* (1513). Il filosofo padovano Pietro Pomponazzi, malgrado adotti la strategia argomentativa della doppia verità, ovvero la scissione tra piano della ragione naturale e quello della verità di fede (a cui si aderisce a priori), va incontro alla riprovazione ecclesiastica perché, nel suo *Trattato sull'immortalità dell'anima*, sostiene che neppure la più elevata facoltà, l'intelletto, può fare astrazione dal corpo. Pomponazzi evita l'accusa di eresia solo grazie alla protezione di Pietro Bembo (Perrone 1999, LXXXIX).

33 Si veda il lavoro di Bigotti 2011–2012.

34 «*Methodus resolutiva est quando a posteriori progrediente, ex effecto caussam*» («Il metodo risolutivo è quello in cui, procedendo a posteriori, si deduce la causa dall'effetto», Schlüter 1611, 825).

35 Così come si coglie in parallelo nell'Atlante anatomico di Ottavio Scarlattini, su cui si rinvia a Bisello 2016, 3–41.

prevenendo allo stesso tempo gli elementi potenzialmente eversivi di un'interpretazione solo fisica:[36]

> Nam si quis humanum corpus iustis sapientiae ponderibus expendere voluerit, certo comperiet nihil in rebus a Deo creatis specie divinius, nihil partium proportione venustius, nihil varietate facierum admirabilius, nihil ingenii magnitudine sublimius, nihil ad scientias capessendas illustrius, nihil Animi immortalitate pretiosius, nihil demum ipso quidquam perfectius posse reperiri. Ac, ut res ita se habere in sapientium luce appareat, operaepretium ducimus hanc Parvi Mundi fabricam a basi usque ad verticem detegere, eiusque divinam prope structuram omnium oculis, non quidem Anatomicorum more, sed nostro subijcere, ut, ex ea quisque facile intelligat, nihil esse homine a summo Opifice divinius, et operosius efformatum.
>
> Infatti, se qualcuno volesse valutare il corpo umano con i giusti criteri della sapienza, certamente scoprirebbe che niente tra le cose create è più divino per bellezza, più armonioso nella proporzione delle parti, più ammirabile nella varietà dei volti, più elevato nella grandezza dell'ingegno, più eccellente nell'apprendere le scienze, più prezioso grazie all'immortalità dell'anima, e infine che non si può trovare niente di più perfetto. E affinché questa realtà appaia chiara alla luce dei sapienti, pensiamo sia vantaggioso scoprire questa struttura del Piccolo Mondo dalla base fino al vertice, e mettere sotto gli occhi di tutti la sua quasi divina architettura, non secondo il metodo degli anatomisti, ma secondo il nostro, affinché ognuno possa facilmente comprendere da essa che nulla è più divino e più accuratamente formato dell'uomo dal sommo Artefice.[37]

Si può notare la stratificazione delle sue letture quando, dopo l'elogio dell'uomo microcosmo di tono ficiniano ed ermetico (*Excellentia humani corporis*, *corporis divina praestantia*), Zara aggiunge:

> eo quod animus noster donec corporis hasce compages inanimat, ex his admirabilem quandam veluti harmoniam, atque symmetriam elicere videatur. Corpus siquidem nostrum cum tornatile sit, mensura proportionatissima et proportione consonantissima fabricatum est.
>
> poiché il nostro animo, finché infonde vita a queste strutture del corpo, sembra ricavarne una certa mirabile armonia e simmetria. Poiché il nostro corpo è come un'opera di tornitura, è costruito con una misura del tutto proporzionata e con una proporzione estremamente armoniosa.[38]

Zara procede nell'enumerazione anatomica delle parti del corpo, con un lessico medico, e rifacendosi al *topos* vitruviano del corpo come edificio:

36 Bigotti 2011–2012, 153.

37 Zara 1615, 2.

38 Zara 1615, 9. Sull'impiego della lingua scientifica da parte dei letterati, cf. Altieri Biagi 1990, 169–218.

> Itaque hominis pes huius pulcherrimi aedifici basis, ab ischijs et coxendicis articulo ad extremos usque digitos protenditur; cujus superior pars femur, inferior poples, anterior genu, postremo calx, infima calcaneum appellatur, et metapedij pars inferior, planta nominatur. Et pars, illla huius corporis, quae coxendici imminet, venter inferior est, qui superiore parte xiphoide et diaphragmate, inferior ossibus pubis, posteriore quinque lumborum vertebris, et osse sacro, et anteriore toto abdomine definitur. [...] Suprema vero ac princeps regio prima vertebra et capitis vertice, hoc est cerebri domicilio.
>
> Quindi, il piede dell'uomo, base di questo splendido edificio, si estende in avanti come parte di un'articolazione che va dall'ischio e dall'anca fino alle punte delle dita; la sua parte superiore è chiamata femore, la parte inferiore gamba, la parte anteriore ginocchio, infine tallone, la parte più bassa è chiamata calcagno, e la parte inferiore del metatarso è chiamata pianta. E la parte di questo corpo che sovrasta l'anca è l'addome inferiore, che è delimitato nella parte superiore dal processo xifoideo e dal diaframma, nella parte inferiore dalle ossa del pube, posteriormente dalle cinque vertebre lombari e dall'osso sacro, e anteriormente dall'intero addome. [...] La regione suprema e principale è la prima vertebra e il vertice della testa, cioè dove alloggia il cervello.[39]

Questo "eclettismo epistemologico", che si riflette nella compresenza di lessici e saperi disomogenei, ha determinato nella critica l'opinione che l'opera di Zara sia come un epilogo dell'enciclopedismo rinascimentale, e una silloge del pensiero scientifico e filosofico degli Antichi; questo asserto, pur fondato, va però compensato con la ricorrenza delle fonti mediche moderne, come ad esempio di Jean Fernel, Andrea Vesalio, Realdo Colombo, da cui in alcuni casi Zara dissente, come sul tema *sensi interni unde resideant* («dove risiedono i sensi interni»):

> Quoniam Nemesius libro de Natura hominis, cap. 6 et D. Damascenus lib. 2 Fidei, cap. 19 et 20, sensus interiores in spiritibus, et Fernelius in cerebri involucris et membranulis perperam collocarunt. Atqui nos in cerebri mole ac medulla statuimus, quae, cum in ternas partes divisa sit, contra Vesalium lib. 7 cap. 6 et Realdum Columbum libro de Cerebro et Nervis, cap. I, asserimus illas ad imaginandum, ad discurrendum, et memorandum a Naturae summo Opifice fabricatas esse.
>
> Considerato che Nemesio nel libro De Natura Hominis, capitolo 6, e Damasceno nel libro 2 De Fide, capitoli 19 e 20, hanno erroneamente collocato i sensi interni negli spiriti, e [Jacques] Fernel nelle membrane e nella corteccia [in involucris, cfr. Caspar Bauhin 1597] cerebrale; noi invece sosteniamo che essi risiedano nella massa e nel midollo del cervello, che, essendo divisa in tre parti, è stata creata dal sommo Artefice della Natura per immaginare, ragionare e ricordare, contrariamente a quanto affermano Vesalio nel libro 7, capitolo 6, e Realdo Colombo nel libro De Cerebro et Nervis, capitolo 1.[40]

39 Zara 1615, 2–3.
40 Zara 1615, 46.

Zara entra nel vivo della materia medica, quando colloca i sensi nel cervello anziché negli spiriti, e discorda anche da Fernel sul punto dell'uniformità delle parti cerebrali; a suo giudizio il cervello va tripartito, e le tre parti sono preposte rispettivamente a immaginazione, ragionamento e ricordo.[41]

Se l'*Anatomia* si può intendere come un consuntivo della cultura umanistica europea di fine Cinquecento, è forse per il suo carattere ricapitolativo, come aveva intuito Burton nella sua *Anatomy*. Questo carattere la rende affine ad altre compilazioni sugli ingegni come quella, precedente di qualche decennio, del poligrafo Tommaso Garzoni. Nell'opera *Il teatro dei vari e diversi cervelli mondani* (1583),[42] Garzoni usa il termine "cervello" con una certa polisemia, riferendo la parola indistintamente agli umori, al giudizio, al temperamento, e anche all'ingegno. Anche Garzoni, come Zara, dipende da Huarte.

L'olivetano risente della disputa degli ingegni dibattuta in Italia,[43] e, mutando "ingegno" in "cervello", Garzoni fonda la trasposizione ricorrendo al discorso medico, a cui si mostra familiare, ad esempio quando parla di affezioni e patologie del cervello, non solo nel *Teatro*, ma anche nell'*Ospidale dei pazzi incurabili* (1586), dedicato alla follia. Quello che emerge dai due esempi è la loro comune capacità di assimilazione del sapere medico in *summae* umanistiche, mostrando come all'epoca le due culture fossero ancora intrecciate, nel condiviso interesse verso la "fisica" dell'anima.[44]

3 *Le* sectiones. Caput unicum *De hominis dignitate et praestantia*

La prima sezione è tratta da Huarte, che Zara cita in veste di contraddittore. Sempre da Huarte, il vescovo di Pedena riprende i criteri di classificazione delle scienze in base alle facoltà dell'anima: fantasia, intelletto e memoria. Nonostante l'aperta *damnatio* del medico spagnolo, la sezione sembra interamente impron-

41 Pogliano 2017, 40–83.

42 Garzoni 1993. Nella sua *Introduzione* al *Teatro,* Paolo Cherchi vede in Garzoni l'erede di una tradizione di archeologia umanistica che ha i suoi antecedenti nella *Polyanthea* di Nani Mirabelli o nell'*Officina* di Ravisius Textor. In questa linea, il *Teatro* apparterebbe a un genere centonario fondato sulle topiche.

43 Sull'ingegno tra poetica e retorica si veda anche Raimondi 1991, 1–49. Secondo Tesauro, il rappresentante più eminente della poetica concettista, l'ingegno sottende un processo di associazione che fa capo all'intelletto.

44 Maclean 2002, 68–100.

tata alla fisicità e alla necessità della visione oculare, quando Zara insiste sul *detegere divinam structuram*, ovvero, in termini vesaliani, scoprire la *fabrica* del corpo umano, e questo processo di scavo e apertura ritorna anche quando si usa lo strumento euristico dell'anatomia in senso figurato. Il fatto che nel Seicento l'anatomia diventi una sorta di "metafora assoluta" per ogni pratica discorsiva è documentato ad esempio dallo scritto del domenicano Tommaso Arcudi, che a fine secolo, nella sua *Anatomia degl'ipocriti*, ricorre allo strumentario del *sector* per fare affiorare i vizi riposti nelle cavità dell'anima:[45]

> Non reprobo affatto tante osservazioni fatte dalla Fisionomia per venire a notizia de' costumi cupi e profondi; ma è troppo vano argomentar d'ogni apparenza esterna le qualità interne dell'animo. L'Anatomia sola penetra ogni viscera, e d'ogni erba fa lo scrutinio, non in modo però che possa vedere l'invisibilità de' costume. Per giungere a tanta cognizione si richiede l'anatomia morale alle membra all'opre; e ben triturarle [...].[46]

Tornando a Zara, e seguendo lo schema dell'*Anatomia ingeniorum*, l'autore ascrive a tre cause la variabilità degli ingegni, naturali, umane e divine (*Membrum* II: *Gli ingegni umani promanano da tre cause*). Le cause naturali comprendono le diverse costituzioni fisiche, che dipendono a loro volta dalla commistione dei quattro elementi e delle qualità, secondo Aristotele e Galeno. Nel secondo membro Zara si diffonde in esempi atti a mostrare che la varietà degli ingegni nasce dalla varietà degli organi. Ad esempio, la lucidità si può perdere in seguito a una malattia, o inversamente, l'ingegno si può stimolare mediante sostanze, come nel caso di Carneade che si purga con l'elleboro albo. Si aggiunge poi che alcune propensioni alla scienza si annunciano fin dall'infanzia, come se talune qualità fossero ingenite dalla nascita: lo proverebbero l'esempio di Galeno e di Vesalio che erano predestinati alla medicina l'uno e all'anatomia l'altro. Vesalio avrebbe praticato l'anatomia fin dall'infanzia; per altri versi, Carlo Borromeo da bambino disponeva i libri in guisa di altare e si inginocchiava a pregare:

> Et hinc referunt Galenum Pergamenum a teneris annis Medicina delectari incepisse, et Andream Vesalium soricum anatomiam instituisse. [. . .] Ultimo D. Carolus Borromaeus infans dum esset in proprio cubiculo aras erigisset, et ante illas prostratus Deum precabatur.
>
> E così riferiscono che Galeno di Pergamo abbia cominciato a interessarsi di medicina fin dall'infanzia, e che Andrea Vesalio abbia istituito l'anatomia dei topi. [. . .] Infine, san Carlo Borromeo, quando era ancora bambino, nel suo stesso letto aveva eretto degli altari e, inginocchiato davanti a essi, pregava Dio.[47]

45 Su questo genere di anatomie morali, si rinvia a Bisello 2022, 5–24.
46 Arcudi 1699, 2.
47 Zara, 1615, 36.

La conformazione naturale determina le tre attività del cervello, ovvero Fantasia, Intelletto e Memoria, che valgono per Zara come organi dell'anima, localizzati in aree particolari e che, proprio perché considerati organi, possono essere condizionati da alimentazione, umori, temperamento, ma anche dai luoghi di residenza, dall'aria, dalle regioni, dalle mutazioni meteorologiche. Le cause umane e quelle divine si limitano le prime all'educazione e alle leggi civili (Membro XIV: Gli ingegni scaturiscono dall'educazione; Membro XV: Gli ingegni si riconoscono dalla frequentazione degli altri; Membro XVI: Gli ingegni si giudicano in base alle leggi), mentre la trattazione di quelle divine si riduce in gran parte all'astrologia (Membro XVII: Gli ingegni si scorgono dagli influssi celesti; Membro XVIII: Gli ingegni si fanno conoscere grazie alla bontà divina).

La lettura di questo primo "lacerto" dell'opera mostra anche il debito contratto con la medicina antica ippocratico-galenica, ma anche con le pseudoscienze come astrologia e fisiognomica (Membro XII: Gli ingegni si scrutano con la Chirosofia; Membro XIII: Gli ingegni si arguiscono dalla Fisionomia). Tuttavia, le teorie ippocratiche (che teorizzano l'influenza di aria acqua terra e fuoco)[48] e la menzione dei filosofi naturali moderni generano un'aporia: se le cause fisiche hanno un impatto sulla mente, come si concilia col libero arbitrio la sua suscettibilità al dato fisico-biologico? Come si deduce dalla sequenza delle membra (capitoli del trattato), a prevalere sono le determinanti fisiche.

> Membro VI: Gli ingegni dipendono dagli alimenti
> Membro VII: Gli ingegni risultano dai quattro umori
> Membro VIII: Gli ingegni discendono dai temperamenti
> Membro IX: Gli ingegni si rivelano dalla natura degli Avi
> Membro X: Gli ingegni si inferiscono dal sito dei paesi.

In questa scia, Zara collega anche la propensione speculativa alla teoria umorale, quando per esempio sostiene che chiunque può filosofare se avvenga in lui la crasi di freddo e secco, senza che sia passato troppo tempo da quando sono rimaste intrappolate le immagini delle cose nelle qualità rapprese nel mezzo del cuore:[49] *Certum est Naturam esse illam quae homines ingeniosos efficit, et ad scientias capessendas perbelle efformat et effingit* («Certo è che è la Natura quella che rende gli uomini ingegnosi e li forma e modella molto bene per assimilare le scienze »).[50]

48 Come ricorda Claudio Pogliano, ad Aristotele risalgono costrutti teorici come la composizione della materia all'incrocio dei quattro elementi (aria, acqua, terra, fuoco) e delle quattro qualità (caldo, freddo, umido/liquido, secco/solido). Cf. Pogliano 2017, 32.

49 Zara 1615, 45.

50 Zara 1615, 41.

Per l'autore, nel cui discorso risuonano i toni della disputa *de auxiliis*, tutto muove dall'imperio della volontà. Da qui nasce un'apostrofe in favore del libero arbitrio: *Contra liberum arbitrium nihil militat* («Niente ha la forza di combattere contro il libero arbitrio»), e di conseguenza né la massa degli elementi, né un ammasso di qualità, né l'abbondanza degli umori, niente, insomma, può *evertere iurisdictionem nostrae liberae voluntatis*;[51] *ut nulla omnino credatur necessitas a quocumque libero hominis arbitrio introferri* («rovesciare la giurisdizione della nostra libera volontà»; «così che non si creda affatto che alcuna necessità si imponga sul libero arbitrio di chiunque»):

> Ceterum, omni procul dubio abacto, firmum, ratum certumque habere oportet, omnes actiones nostras ex libero voluntatis nostrae imperio, Liberique Arbitri dominio proficisci, nec ullam elementi massam, ullam qualitatum ingluviem, ullam humorum copiam, ullam terrarum oram, ullan aëris constitutionem, ullam Caeli plagam, et influxum posse Liberam Voluntatis nostrae iurisdictionem evertere, nec in quoquam contra Liberum Arbitrium nostrum militare.
>
> Tuttavia, dissipato ogni dubbio, è necessario ritenere per fermo, stabilito e certo che tutte le nostre azioni provengono dal comando della nostra libera volontà e dal dominio del Libero Arbitrio, e che nessuna massa elementare, nessuna mescolanza di qualità, nessuna quantità di umori, nessuna regione della terra, nessuna costituzione dell'aria, nessuna zona del cielo e nessun influsso possano alterare la giurisdizione della nostra Libera Volontà, né contrastare in alcun modo il nostro Libero Arbitrio.[52]

Tale dichiarazione perentoria risulta in contraddizione con le premesse, come si vedrà, in un quadro in cui la verità di fede non collima del tutto con quella di ragione.

L'*Anatomia ingeniorum et scientiarum* si compie con la seconda parte del dittico del trattato, ovvero la classificazione delle scienze (spesso indistinte dalle arti), che deriva anch'essa da Huarte. Zara raggruppa i saperi in tre classi, quelli derivanti dall'Immaginativa (o fantasia),[53] tra i quali poetica, oratoria, cortegiania, mistica, musica, ottica, medicina pratica, governo politico; quelli basati sull'Intelletto,[54] tra i quali logica, fisica, metafisica, medicina teorica, etica; e infine le scienze fondate sulla Memoria,[55] come ad esempio grammatica, retorica, dialettica, storia umana.

51 Zara 1615, 40.

52 Zara 1615, 39.

53 Zara 1615, seconda sezione: Ove tutte le scienze sono comprese nei limiti dell'immaginativa (ad es. la Poetica e l'Oratoria).

54 Zara 1615, terza sezione: Ove tutte le scienze sono ricomprese nella potenza dell'intelletto (Logica, Fisica, Metafisica, Medicina teorica, Etica).

55 Zara 1615, quarta sezione: Ove tutte le scienze sono racchiuse nella cella della memoria (Grammatica, Retorica, Storia, Dialettica).

4 Il dispositivo della censura: Huarte e Galeno

La censura in Zara si appunta su tesi dottrinarie e mediche coeve, ma allo stesso tempo anche sulle opere dei Classici che vi sono incapsulati: si tratta in particolar modo di Galeno, che in Zara rientra in modo mediato, tramite la figura di Juan Huarte. Huarte, infatti, per sostenere le sue posizioni (si rammenti che era stato censurato un suo capitolo intero che dissertava su mortalità o immortalità dell'anima), si basa su Galeno,[56] le opere del quale circolano in latino fin dalla tarda antichità, come hanno ricostruito Fortuna, Garofalo e Roselli sulla scorta di Richard J. Durling.[57]

Come ammette Huarte, con la legittimazione galenica, l'anima è immanente nel corpo:

> Galeno scrisse un libro, nel quale provò che i costumi dell'anima seguono il temperamento del corpo, dove ella sta. E che, per cagione del caldo, del freddo, dell'umido, e del secco del paese, dove gli uomini abitano e dei cibi che mangiano; dell'acque che bevono; e dell'aria che respirano: altri sono balordi e altri savii [...] Finalmente tutto ciò che scrive Galeno in quel suo libro è il fondamento di questa mia opera: se bene egli non dichiarò in particolare le differenze delle abilità che sono negli uomini, né le scienze che ciascuna ricerca nel particolare.[58]

Questa posizione si ritrova grosso modo invariata nei *Membra* III e IV dell'*Anatomia* di Zara (*Membrum* III: Gli ingegni procedono dagli elementi; *Mem-*

56 «La fonte primaria del libro [scil. di Huarte] non è infatti da cercarsi nell'ambito della teologia, indifferente alla prova dei fatti. La radice sta invece in un testo marginale di Galeno, di cui Huarte si vede come esegeta e continuatore» (Casalini/Salvarani 2008, 20). Si veda anche Bigotti 2019, in part. Chapt. 3*: From Galen to Huarte: the* Quod animi mores *and the 'theory of ingenium'*, 107–136, e su Zara 132–133.

57 Galeno (129–216) ha esercitato un'incalcolabile influenza nella storia della medicina e della scienza dalla tarda antichità al XIX sec., e in Occidente è stato letto, studiato e commentato principalmente in latino. Le sue numerose opere sono state tradotte in latino a partire dal V–VI sec. e più volte ritradotte fino al XVII sec., quando erano inserite nel *curriculum* delle facoltà di medicina di tutta Europa. Pochi sono i testi autentici di Galeno tradotti in latino prima del Mille; a partire dal sec. XI le opere di Galeno sono state progressivamente tradotte dall'arabo al latino; nel XII sec. Ad es. Gherardo da Cremona traduce dall'arabo al latino Galeno, anche Avicenna (Scuola di Toledo). Queste traduzioni latine entrano nell'insegnamento universitario e lo presiedono fino a fine '400. Sulle vicissitudini filologiche e traduttive rinvio alla pagina di Galeno Latino [https://www.galenolatino.com/progetto.php]. Sul ruolo persistente di Galeno nella medicina rinascimentale e seicentesca, limitandosi al campo dell'anatomia speculativa, si veda almeno Hirai 2011, 46–79; sulla metodologia scientifica di Galeno che rivaleggia con Aristotele, si veda Gilbert 1960, 39–64.

58 Huarte 2010, 106–107.

brum IV: Gli ingegni emanano dalle prime quattro qualità, per meglio dire, dalla «coagmentatio qualitatum», e le qualità discendono a loro volta dagli elementi, ovvero l'umido proviene dall'acqua; il secco dalla terra, il freddo dall'aria; il calore dal fuoco).

Huarte non riprende il Galeno classico dei medici,[59] non interessandogli la patologia, ma si rifà alla sua parte più teorica, la filosofia medica, quella presente nel *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur,* la cui traduzione latina risale a quella trecentesca di Niccolò da Reggio.

Si verifica quindi un intervento censorio indiretto su un testo classico, ossia su quel Galeno che asserisce che i costumi dell'anima seguono il temperamento e gli umori del corpo, una posizione che porta a infirmare la sovranità del libero arbitrio. Citando Huarte che commenta Galeno, Zara si avvicina a una tesi eterodossa e per riallinearsi alle posizioni ortodosse nella *querelle*, finisce per teologizzare Galeno, secondo la linea *Timeo*-Agostino-Ficino. Quando, con la morte, la temperie delle qualità si dissolve svincolandosi dal carcere del corpo, la nostra anima migra altrove:

> animam nostram primarum qualitatum temperiem vocavit eo quod illa tam diu in hoc corporis ergastulo consistere potest, quamdiu illae in quadam temperiei consonantia ac moderatione perdurant; cum illis, vel perturbatis, vel corruptis, necesse sit animo nostro immortali, haec mortalia membra deserere ac alio migrare.
>
> ha chiamato la nostra anima 'temperamento delle prime qualità ' perché essa può rimanere così a lungo in questa prigione del corpo, finché esse [le qualità] perdurano in una certa consonanza e moderazione del temperamento; quando quelle [qualità] sono perturbate o corrotte, è inevitabile che la nostra anima immortale abbandoni queste membra mortali e si trasferisca altrove.[60]

Un ultimo cenno infine riguarda la fortuna letteraria del medico spagnolo Huarte e del vescovo di Pedena Zara: se Zara viene ripreso e consacrato da Robert Burton

59 Nella prima età moderna, le influenze culturali e il loro intreccio (soprattutto platonico e aristotelico) hanno un loro importante filtro proprio in Galeno, in specie nel *De usu partium*, il più teleologico dei suoi trattati che, come ha dimostrato Nancy Siraisi, si mantiene anche nell'opera di Vesalio, malgrado essa sia quella di apparente più forte rottura (cf. Siraisi *Vesalius and the reading of Galenus' physiology*, 1997). Nella scienza rinascimentale e in quella sperimentale secentesca, lo stoicismo diviene il bersaglio dei *novatores* inclini invece al corpuscolarismo e all'atomismo epicureo lucreziani, addotti in una chiave antiprovvidenzialistica e teleologica (si veda Beretta 2008). Sul *Quod animi mores*, si veda Bigotti 2019.

60 Zara 1615, 9, dove l'autore cita Galeno, *De locis affectis*, dandone un'interpretazione spirituale.

nell'*Anatomy of melancholy* (1621), in modo analogo la caratteriologia dell'*Examen* di Huarte entrerà nel metabolismo narrativo del Chisciotte di Cervantes.

5 Conclusioni

Il saggio si è focalizzato dapprima sull'appartenenza dell'opera di Zara alla categoria dei "saperi permessi" durante la Controriforma. Con la formula dei "saperi permessi" si è fatto riferimento a un sistema di scritture educative che valgono come complemento delle coeve proibizioni librarie e del dispositivo censorio. Nel caso specifico dell'*Anatomia ingeniorum et scientiarum* si tratta di una compilazione erudita che prescrive un cogente adattamento di diversi tipi di ingegno alla rispettiva conveniente disciplina, sulla base di una predisposizione in senso lato psichica ed etica dei soggetti.

Ci si è quindi soffermati sulla nozione-*cluster* di ingegno, che tra Cinque e Seicento, sulla scorta di una disputa storica sulla sua natura, designa una pluralità di referenti. Zara sottopone l'ingegno a un'analisi condotta con gli strumenti euristici dall'anatomia, fondandosi in particolare sul suo metodo divisivo; di esso e dell'anatomia speculativa Zara ripudia tuttavia gli esiti scientifici (la materialità delle facoltà raziocinanti e intellettive) e i risvolti dottrinari che hanno come loro capostipite rinascimentale il pensiero del filosofo padovano Pietro Pomponazzi sulla mortalità dell'anima.

Proprio ai fini apologetici di Zara (dichiarare la natura metafisica e indeperibile dell'anima; salvaguardare il libero arbitrio nonostante la causalità dei temperamenti) si attivano nel suo scritto una ponderata selezione e anche una censura delle fonti mediche, antiche e moderne, su Galeno (*Quod animi mores* e *De placitis*) come su Huarte.

La censura si esercita infatti non solo mediante espresse prese di posizione, ma anche tramite l'omissione di tesi contrarie: si pensi alla mancata menzione della fisica epicurea e lucreziana, un capitolo fondamentale, nel Seicento, per rimettere in circolo negli studi anatomici l'atomismo e il corpuscolarismo in un'ottica meccanicistica, come per Alfonso Borelli o Malpighi.[61]

61 Come ricorda Marco Beretta, il poema lucreziano è iscritto formalmente all'Indice solo nel 1718, anche se le autorità ecclesiastiche ne avevano ostacolato la pubblicazione fin dal Sinodo di Firenze (1517). Per una disamina ragionata dei poemi latini ispirati a Lucrezio nel Cinquecento, si veda Haskell 2016, 91–121. Uno snodo cruciale, nella fortuna del poema lucreziano, è quello della prima versione italiana di Alessandro Marchetti (1667) circolata manoscritta e pubblicata postuma a Londra nel 1717 (si veda Beretta 2008, 199–206). Rilevanti sono anche le posizioni "concordiste" col cristianesimo di filosofi come Pierre Gassendi, col suo tentativo di disattivare in Lu-

Il caso di Zara mette di fronte al paradosso dell'uso di un linguaggio e di un metodo di indagine improntato alla scienza del corpo – verso cui Zara si rivela sensibile e ricettivo – rinnegando però la fisicità della mente (termine, quello di mente, che si affermerà tuttavia solo dopo l'epoca di Zara). Allo stesso esito perviene Descartes (si pensi alla ghiandola pineale) ma nel suo caso per autotutela rispetto al sospetto di eterodossia, scindendo la parte più elevata dell'intelletto dalle facoltà sensoriali.

Solo a fine Seicento scienziati come Thomas Willis (*Cerebri Anatome* del 1664) o l'anatomista danese Niccolò Stenone rinunceranno attivamente alla speculazione – ovvero alle immagini predefinite, ai costrutti teorici sulla conformazione del cervello – in favore dell'osservazione diretta degli organi, per situare le facoltà mentali nella materia cerebrale.

Stenone, appoggiandosi alla sola esperienza di anatomista, nota con scetticismo che la materia cerebrale è così molle e plasmabile che nella dissezione può assumere qualunque forma le diano le mani di un anatomista, in base all'idea a priori che se ne ha:[62] da questa aleatorietà di interpretazione deriva secondo lo scienziato il conflitto delle interpretazioni.

In conclusione, Zara adotta l'immaginario e il linguaggio anatomico rifiutandone però le conseguenze scientifiche e speculative per ragioni dottrinarie. Nel vescovo di Pedena, cioè, l'anima esercita una funzione priva di struttura.

Bibliografia

Testi XVI–XVII secolo

Arcudi 1699: Tomaso A. Arcudi, *Anatomia degl'ipocriti*, Venezia.
Barralis 1685: Vittorio A. Barralis, *Anatomia sacra per la Novena della santa Sindone*, Torino.
Burton 2020: Robert Burton, *L'anatomia della malinconia* [1621], ed. by Luca Manini, Amneris Roselli and Yves Hersant, Milano.
Cartesio 2015: Renato Cartesio, *Le passioni dell'anima* [1649]. Testo francese a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note, apparati di Salvatore Obinu, Milano.
Curione 1594: Lodovico Curione, *La notomia delle cancellieresche corsive, et altre maniere di lettere*, Roma.
Filamondo 1688: Raffaele M. Filamondo, *La notomia del cuore*, Palermo.
Garzoni 1993: Tommaso Garzoni, *Il Teatro dei vari e diversi cervelli mondani* [1583], ed. by Paolo Cherchi, Ravenna.

crezio la tesi della mortalità dell'anima formulato nel III l. del *De rerum natura* (su cui si veda Piergiacomi 2022, 191–247).

62 Pogliano 2017, 61.

Giangolini 1648: Carlo Giangolini, *Anatomia dell'impero ottomano*, Palermo.
Huarte 2010: Juan Huarte de San Juan, *Essame degl'ingegni*. Traduzione italiana di Camillo Camilli [1582], ed. by Cristiano Casalini and Luana Salvarani, Roma.
Pona 2005: Francesco Pona, *La Maschera iatro-politica* [first ed. 1627], ed. by Fabrizio Bondi, Trento.
Scarlattini 1684: Ottavio Scarlattini, *L'uomo e sue parti, figurato e simbolico, anatomico e razionale, morale, mistico e legale* [. . .], Bologna.
Schlüter 1611: Severin Schlüter, *Anatomia logicae rameae*, Francfurti.
Tartaglia 1647: Pomponio Tartaglia, *Notomia spirituale dell'uomo* [. . .], Perugia.
Zara 1615: Antonio Zara, *Anatomia ingeniorum et scientiarum*, Venetiis.

Studi critici

Altieri Biagi 1990: Maria Luisa Altieri Biagi, *Lingua della scienza fra Seicento e Settecento*, in: *L'avventura della mente. Studi sulla lingua scientifica*, Napoli, 169–218.
Baldassarri 2021: Fabrizio Baldassarri, *Il metodo al tavolo anatomico. Descartes e la medicina*, Roma.
Beretta 2008: Marco Beretta, *Gli scienziati e l'edizione del De rerum natura*, in: Marco Beretta and Francesco Citti (eds.), *Lucrezio. La Natura e la scienza*, Firenze, 177–224.
Bergamo 1991: Mino Bergamo, *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Bologna.
Bigotti 2009: Fabrizio Bigotti, *La mente che ordina i segni. Ricerche sui problemi della forma nella filosofia naturale da Aristotele a Linneo*, Roma.
Bigotti 2011–2012: Fabrizio Bigotti, *Mente e materia*, Roma (PhD Thesis).
Bigotti 2019: Fabrizio Bigotti, *Physiology of the Soul. Mind, Body, and Matter in the Galenic Tradition of the Late Renaissance (1550–1630)*, Turnhout.
Bisello 2011: Linda Bisello, *La 'disseminazione' dei libri salutari: il codice del sapere di Antonio Possevino*, in: «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 47, 57–88.
Bisello 2016: Linda Bisello, *«Intus et extra idem»: l'anatomia morale nella letteratura italiana moderna*, in: «Lettere Italiane» 68, 3–41.
Bisello 2022: Linda Bisello, *The «Civilization of Anatomy»: the reception of anatomical knowledge in Italian literature in the early modern age*, in: «Intersezioni» 42, 1, 5–24.
Carlino 2009: Andrea Carlino, *Il microcosmo di Robert Underwood. Prefazione* a Robert Underwood, *Una nuova anatomia*, trad. di M. Spicci, Aprilia, 11–13.
Casalini/Salvarani 2008: Cristiano Casalini and Luana Salvarani, *Introduzione* a Antonio Possevino, *Coltura degli ingegni*, in: Cristiano Casalini and Luana Salvarani (eds.), Roma, 15–86.
Ferretto 2012: Silvia Ferretto, *Maestri per il metodo di trattar le cose. Bassiano Lando, Giovan Battista da Monte e la scienza della medicina nel XVI secolo*, Padova.
Garcia/Alonso 2004: Emilio Garcia Garcia and Aurora Miguel Alonso, *El examen de ingenios de Huarte en Italia. La anatomia ingeniorum de Antonio Zara*, in: «Revista de Historia de la Psicologia» 25, 83–94.
Gilbert 1960: Neal W. Gilbert, *Renaissance concepts of method*, New York and London.
Haskell 2016: Yasmin Haskell, *Poetic Flights or Retreats? Latin Lucretian Poems in Sixteenth Century Italy*, in: David Norbrook, Stephen Harrison and Philip Hardie (eds.), *Lucretius and the Early Modern*, Oxford, 91–121.
Hirai 2011: Hiro Hirai, *Jean Fernel and his Christian Platonic Interpretation of Galen*, in: *Id*., *Medical Humanism and Natural Philosophy. Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*, Leiden–Boston, 46–79.

Laurenza 2010: Domenico Laurenza, *Anatomia*, in: Adriano Prosperi, Vincenzo Lavenia and John Tedeschi (eds.), *Dizionario dell'Inquisizione*, Pisa. 59–61.
Maclean 2002: Ian Maclean, *Logic, Signs and Nature in the Renaissance*, Cambridge.
Makari 2023: George Makari, *L'Âme Machine. L'invention de l'esprit moderne* [ed. or. New York – London 2015], Lausanne.
Nutton 1988: Vivian Nutton, *De placitis Hippocratis et Platonis in the Renaissance*, in: Paolo Manuli and Mario Vegetti (eds.), *Le opere psicologiche di Galeno*, Napoli, 281–309.
Messbarger 2020: Rebecca Messbarger, *La Signora Anatomista. Vita e opere di Anna Morandi Manzolini*, Bologna.
Park 1988: Katharine Park, *The Organic Soul*, in: Charles B. Schmitt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge.
Parronchi 1975: Alessandro Parronchi, *Michelangelo e Realdo*, in: *Opere giovanili di Michelangelo. II: Il paragone con l'antico*, Firenze.
Perrone 1999: Vittoria Perrone, *Introduzione* a Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Firenze, pp. v–ci.
Piergiacomi 2022: Enrico Piergiacomi, *Amicus Lucretius. Gassendi, il* De rerum natura *e l'edonismo cristiano*, Berlin–Boston.
Pogliano 2017: Claudio Pogliano, *Storie di cervelli. Dall'Antichità al Novecento*, Milano.
Raimondi 1991: Ezio Raimondi, *Ingegno e metafora nella poetica di Tesauro*, in: Id., *Letteratura barocca. Studi sul Seicento italiano*, Firenze [1982], 1–49.
Siraisi 1997: Nancy G. Siraisi, *Vesalius and the reading of Galens' Teleology*, in: «Renaissance Quarterly» 50, 1–37.
Vidal 2006: Fernando Vidal, *Les sciences de l'âme*, Paris.
Ziliotto 1952: Baccio Ziliotto, *La vita e l'opera di Antonio Zara nel quadro della Controriforma asburgica*, in: «Atti e Memorie della Società Istriana» II, n.s., Venezia, 1–28.

Andrea Balbo

Dangerous Books Beyond Europe: the Case of Jesuit Texts Related to China

"It was a pleasure to burn" (R. Bradbury, *Fahrenheit 451* Part 1)

Books can be dangerous for the content, for the author and his notoriety, for fear that they could undermine the foundations of absolute power or for other reasons, as we have learnt from other papers gathered in this volume.[1] The destruction of books has since ancient times been a repressive tool implemented by constituted powers to eliminate forms of dissent or heterodoxy, and is part of a well-known and studied process of *damnatio memoriae*.[2] Not only in Europe, but also in ancient China the metaphor of using fire to destroy heretical books by book burning was known and practised, as the very famous *A Book to Burn* of Li Zhi shows.[3] In the books hosted by the SERICA project (serica.unipi.it)[4] we have found various examples of such books that were judged dangerous for these or other reasons, and I should like to present some brief case studies, taken from one of the most important books that we are studying, the *Confucius Sinarum Philosophus*.[5] The book begins with a letter (*epistola*) to King Louis XIV, which is itself followed by the *Proemialis declaratio*

1 It is my pleasure to thank the anonymous reviewers for their advice on improving this paper.

2 On book-burning, the bibliography is extensive: I only recall Löwenthal 1984, perhaps the most important text on the topic; Polastron 2004; Raven 2004; Rohmann 2016; Howley 2017. From a literary point of view, we cannot forget the short essay *La muralla y los libros* in Jorge Luis Borges, *Otras Inquisiciones*, Buenos Aires 1952, where we find the history of book burning of Shih Huang Ti.

3 Li Zhi (1527–1602), thinker and philosopher, opposed to official Neo-Confucianism criticising the thought of Zhu Xi and other neo–Confucian philosophers in the *Fen shu* 焚书. This title, precisely *A Book to Burn*, was chosen because the author realized that the theses set out therein would inevitably lead to its destruction by fire. On the book see Grimberg 2014 and Handler-Spitz *et al.* 2016; on Li Zhi and his thought see Lee 2002.

4 SERICA ("Sino-European Religious Intersections in Central Asia. Interactive Texts and Intelligent Networks") aims to develop diachronic and global research about the Silk Road(s) by means of a historical study of texts in various languages that mediated to Europe the knowledge of the Middle and Far East, without neglecting material culture, artifacts, and artistic products. The project will mainly result in a website (www.serica.unipi.it), which is to be accompanied and supplemented by more traditional instruments, such as text editions, translations, and commentaries.

5 *CONFUCIUS SINARUM PHILOSOPHUS SIVE SCIENTIA SINENSIS LATINA EXPOSITA, Studio et opera PROSPERI INTORCETTA, CHRISTIANI HERDTRICH, FRANCISCI ROUGEMONT, PHILIPPI COUPLET, Patrum Societatis* (1687), *Jussu LUDOVICI MAGNI Eximio Missionum Orientalium et Lit-*

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783112225837-019

(henceforward abbreviated PD). This book was the first printed Latin translation of some of the main Confucian texts (known as *Four Books*). Some earlier Latin translations are extant, but they are preserved only in manuscript form (now in Rome and Naples).[6] According to the original Latin edition, the book includes a Life of Confucius, the translation of the *Scientia Sinica*, a part of the *Confucian Four Books*[7] divided into *Ta Hio* (today *Da Xue*),[8] *Chum Yum* (today *Zhong Yong*),[9] *Lun Yu*,[10] and a *Tabula chronologica monarchiae Sinicae* (2952 a.C.–1683 d.C.) with a large *praefatio*; there is not a translation of *Mencius*, a collection of conversations of the scholar Mencius with the kings of his time. In contrast to the sayings of Confucius, which are short and self-contained, the *Mencius* consists of long dialogues with extensive prose.

The book, which has been much studied, and which presents profiles of undoubted interest to classicists, given the very significant use of references to classical authors within it and its composition in a Latin that is largely indebted to Cicero as well as to the immense heritage of patristic and medieval literature,[11] proposes from the outset the theme of the opposition between the dominant or-

terae Reipublicae bono E BIBILOTHECA REGIA IN LUCEM PRODIT. ADJECTA EST TABULA CHRONOLOGICA SINICAE MONARCHIAE AB HUIUS EXORDIO AD HAEC USQUE TEMPORA. https://archive.org/details/confuciussinarum00conf; http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/Confucius_sinarum_philosophus_sive_scien.pdf

6 One of these documents was edited by M. Ferrero, *Il primo Confucio latino. Il grande studio. La dottrina del giusto mezzo. I dialoghi. Trascrizione, traduzione e commento di un manoscritto inedito di Michele Ruggieri SJ (1543– 1607),* Roma 2019.

7 The Four Books (*Sìshū*) are Chinese texts illustrating the core elements of Neoconfucianism. They were collected by Zhu Xi (1130–1200 AD) as a new specific canonic corpus that offers the authentic fundaments of Confucian thought, and they became the ground of the official curriculum for the imperial civil service examinations under the dynasties which followed.

8 Great Learning (*Dàxué*): Originally part of the *Book of Rites* (*Liji*), it consists of a short main text attributed to Confucius and nine commentary chapters by Zengzi (505–436 BC?), one of the disciples of Confucius. It includes many themes of Chinese philosophy and political thinking, and it has therefore been extremely influential both in classical and modern Chinese thought.

9 Doctrine of the Right Means (*Zhongyong*): Part of the *Book of Rites* (*Liji*), too; the purpose of this small, 33–chapter book is to demonstrate the usefulness of a golden way to gain perfect virtue. It focuses on the Way that is prescribed by a heavenly mandate not only to the ruler but to everyone.

10 Analects (*Lunyu*): A compilation of aphorisms and short speeches by Confucius and his disciples, as well as the discussions they held.

11 See Balbo 2020; Balbo 2021 and Balbo 2022, with further bibliography. I quote here the English translations prepared by Meynard 2011 and 2015.

thodoxy and heterodoxy, which is declared to be a common element between China and France:[12]

Quoniam vero Philosophus ille sapientissimus, solo naturae ac rationis lumine cognoverat, nihil religione antiquius homini esse oportere, ad eumque scopum unum suam ipse doctrinam disciplinamque referebat, ut mortales vitam omnem e supremi Numinis legibus paeceptisque componerent, idcirco nihil ipsi prius aut potius fuit, quam ut **sectas et peregrina dogmata, quae in populorum exitium, ac Monarchiarum perniciem nata esse dictitabat,** penitus profligaret. Hinc eiusdem ea vox, hodieque inter Sinas celebratissima: **Cum hu y tuon, Oppugna heretica dogmata.** Quantam igitur afferret homini pietatis amantissimo laetitiam, siquidem ad haec felicissima legis gratiae tempora pertingere potuisset, tua illa Rex tutandae et amplificandae Religionis, extirpandae haereseos, pietatis propagandae cura? Quibus Te laudibus efferret, cum haeresim, hostem illam avitae fidei ac regni florentissimi teterrimam, proculcatam et attritam, edicta, quibus vitam ducere videbatur, abrogata; disiecta templa, nomen ipsum sepultum, tot animarum milia pristinis ab erroribus ad veritatem, ab exitio ad salutem, tam suaviter, tam fortiter, tam feliciter traducta,

Since truly this very wise Philosopher has recognized by the light of nature and reason alone, that men should revere religion above all things, he conducted his teaching and training towards the single goal that mortals arrange all their lives according to the laws and precepts of the supreme divine will. Therefore, there was nothing higher in his list of priorities than thoroughly overthrowing the foreign sects and doctrines, by which, he was wont to say, nations were destroyed and dynasties brought down. Even today his words are very famous among the Chinese: Gong hu yiduan,[13] that means "Attack heresies". Indeed, o King, if Confucius could have reached these happiest times under the Laws of Grace, what joy your own care in promoting and protecting Religion, in weeding out the scourge of heretics and in furthering the spread of piety, would bring to this man who love piety most of all. With what praises would he exalt you, since he could observe in the whole of France, the most Christian King of all the Christian countries of the world, and under the greatest King, that heresy, this enemy of the ancestral faith and of a flourishing kingdom, has been disgraced, trampled underfoot, destroyed. Confucius could see that the edicts of the past, by which heresy

12 The relationships between China and France became very strong during the second part of XVIII century and, above all, during the reign of the Emperor Kang Xi (1654–1722). The exchange of books and letters through missionaries (Shen Zedong, a Chinese Jesuit priest, who gave to Louis XIV some documents and Latin translations of Chinese texts; and various other missionaries sent by Louis XIV to China) gave to the two sovereigns the possibility of becoming aware of some similarities between their activities and attitudes. Both aimed to maintain an effective control respectively in Europe and China and to use religion and Confucian philosophy as i*nstrumentum regni*. For further elements and a deep examination of these embassies see Hostetler 2006 and von Collani 2024.

13 As Meynard 2011, 85 points out, «those four words gon hu yi duan [. . .] come from the Lunyu 2.16. In his commentary Zhu Xi read this as meaning: "to study aberrant teachings brings harm". Consistent with the focus on orthodoxy in the letter, Couplet has given to gond the strong meaning of "attack" and has also translated yi duan as "heretical dogmas" something which in Europe has a very specific meaning, very different from what Confucius meant».

seemed to prolong its existence, were abrogated, the temples torn down, and its very name buried. In contrast, he could see that thousands of grateful souls have been brought back, happy and steadfast, from former errors to truth, from damnation to salvation.

Here Father Couplet[14] is writing to King Louis XIV and imagines that Confucius comes to Paris to know the King, admiring his *sapientia* and showing the deep proximity that exists between Confucian *sapientia* and Western thought. One of the most important elements of this proximity consists in the struggle against heresies (*sectae et heretica dogmata*), that appears to be a perspective shared by both cultures, where the idea of authority is pivotal.[15] From this perspective, and in view of the fact that the Chinese world bases one of the fundamental ways of transmitting knowledge on writing, attention to content, to the orthodoxy of the book, to its conceptual acceptability and, conversely, to its dangerousness, becomes a rather widespread theme in the work, as we shall see from the following examples.

1 A bad book coming from heaven? (PD 3)

Ceterum maxime videntur invaluisse diabolicae artes istae temporibus familiae Sum sub tertio huius Imperatore Chin çum dicto, qui anno sui Imperii undecimo, et post Christum 1011 praestigiis aliorum somniisque suis illusus, librum a coelo delapsum credidit, quem impostores ac Magi, vel horum administri cacodaemones, ex nobiliori porta urbis regiae

Under the third Song emperor Zhengzong, these diabolic arts appear to have been extremely influential. On the eleventh year of his reign, or 1011 AD, this emperor, duped by their tricks and by his own fantasies, came to believe that a book had fallen from the sky. In fact, the impostors and the magicians, or the malevolent spirits serving them. Suspended the book at night from

14 Philippe Couplet, SJ (1623–1693) was a Jesuit father who went to China during the Qing Empire as a missionary. When he came back to Europe in 1685, he worked a lot to introduce the Chinese thought to the Western culture and was the final responsible of the publication of *Confucius Sinarum Philosophus*: see n. 4 and, on him, Hendrickx 1990.

15 Authority obviously played a central role in Louis XIV's idea of absolute monarchy in its close connection with the concept of sovereignty by divine right, and this certainly constituted an obvious point of contact with the Confucian doctrine of authority, which was a central point of Chinese thought. According to Confucian (and Neo-Confucian) thought, in fact, imperial authority (as long as it was combined with justice), family and magisterial authority were essential. See for instance Thireau 1973 and Hershock-Ames 2006.

noctu suspenderant: Quem adeo librum magiis refertum pedes quaesivit credulus, et magna cum veneratione exceptum atque in interiora sui Palatii regia cum pompa illatum, aureo reclusum scrinio servari iussit.

an important gate in the palace. Credulously, the emperor went on foot to search for this book filled with magic. He ordered the book to be picked up with great respect, brought inside his palace with royal pomp, and for it to be protected and kept inside a golden case.

The book constitutes a hoax of the Daoists, who are considered by the Jesuits to be the real enemies, unlike the Confucians, whose philosophy and practices seem more compatible with Catholicism.[16] Here we can see the book as a magical object, capable of arousing fanaticism and ridiculing even those who worship it, who have become the advocate of idolatry. The book, therefore, becomes a dangerous object because it contains falsehoods capable of attracting the unwary reader. It is worth noting how the attitude of the Jesuit Fathers in describing the event is marked through emphasizing the deception perpetrated and the irrational credulity in works of witchcraft, a rather widespread theme in seventeenth-century Europe.[17]

2 A Chinese Alexandria? PD 1

How can the imaginary represent the danger of a book – and at the same time its strength – more than with its destruction through fire?[18] In the Western culture surely the canonical example that could still influence as a cultural memory the era in which *Confucius* was composed is the burning of the library in Alexandria.[19]

16 This representation follows a precise strategy of marginalization of Daoism, as Huang 2014, 623 observes: «Couplet's writings about Daoism are somewhat pejorative. For example, it is a kind of 'superstition': it is heretical – involved in 'exorcism', 'alchemy', and the search for 'longevity'. All of these features are indeed part of historical character of Daoism during the period. Missionaries in the 17th century urgently needed to present their faith within Chinese culture, and therefore attempt to understand it. Following this, Daoism was marginalized and excluded from missionary accommodation». Further information concerning the attitude of Couplet towards Daoism and Buddhism is available in Heyndrickx 1990, in particular in the paper by C. von Collani.

17 It may be that the depiction of the book falling from heaven conceals a degradation of *Apoc.* 10, where the book carried by the angel descended from heaven is entrusted to John to devour.

18 See as least Howley 2017.

19 The bibliography on it is immense and the doubts raised by the ancient sources cannot solve the problem of its destruction, which should be traced back in its final loss to the time of the Arab conquest of the city in the mid–7th century A.D. (Canfora 1986), whether through deliberate destruction by the conquerors or neglect (see Berti/Costa 2010) or even the rewriting of history by later Muslim rulers (Lewis 2008) is not known for certain.

But in our book?

Etenim cum ipsis Confucii temporibus et fides, et pietas, et familiae Imperatoriae maiestas a multis negligeretur, et multum sane deflexisset de spatio curriculoque suo consuetudo Maiorum; nec multo post civilia Regulorum bella alia ex aliis exardescerent, quibus deinde regiae domus prope omnes implicatae fuerunt; commune etiam maximeque atrox librorum incendium extitisset, quale nec Alexandria, nec ulla pars orbis vel sensit unquam, vel audivit. **Silentibus, uti fit, inter arma legibus**, et in magna armorum vitiorumque licentia et impunitate, credi vix potest, quot Sectae, quot errores, et haereses, quot opinionum monstra, pestesque superstitionum in hoc medio terrarum horto (sic namque Imperium suum Sinae vocant) ceu inutiles noxiaeque herbae in agro iam neglecto desertoque succreverint, uti infra uberius declarabitur.	Thus, at the time of Confucius, the faith, piety and reverence for the imperial family had already been neglected. Many had completely strayed away from the track and course of their Ancestors. Not long after, wars between minor kings raged, involving almost all the royal houses. Then a huge and terrible burning of books occurred, such as neither Alexandria nor any other part of the world has seen or heard about. With the lawlessness of war and with the great disorder and impunity of weapons and vices, many errors, heresies, displays of opinions and pestilence of superstition were growing. They were like useless and noxious herbs inside this "garden in the middle of the earth", as the Chinese call their Empire, a land that was previously unknown and deserted, as will be shown more fully below. (trans. Meynard, slightly adapted)

From the words of the PD, it is almost impossible to deduce what a possible source might be, given the limited extent of the reference. However, it is clear from the text the inherent drama of the destruction of books and the insanity of an act that represents the entire destruction of a cultural world. The reference to book burning – the quotation from Cicero, *Pro Milone* 11, *silent enim leges inter arma* in this regard is noteworthy – is connected with decadence, crisis, growing of heresies and imperial crisis.

3 A real book burning (PD 2 and 3)

Successit Imperiali Familiae Cheu Quarta çin dicta, bellatrix in primis et triumphatrix Regulorum omnium, quorum adeo ditiones et Regna tandem in Provincias redegit; sed eadem de literis et hominibus litteratis pessime merita: Quamquam peccatum hoc non tam Familiae fuit, quam unius hominis cum quo illa dici potest et ortum habuisse, et pariter occidisse: Fuit is Xi hoam ti, muri **Sinensis Author, bellis et victoriis nulli Regum Sinensium secundus: Hic**	Being the most skilled in war, Qin overcame all the minor kings with their kingdoms being then reduced to provinces. Thus, Qin succeeded the Zhou as the Fourth Imperial Dynasty. However this dynasty stands in a very bad repute among educated people. Indeed it was not so much due to a fault of the family, but rather due to the transgressions of a single man, that the dynasty can be said to have risen and collapsed at the same time: this Shihuangdi, the builder of the

Successit Imperiali Familiae Cheu Quarta çin dicta, bellatrix in primis et triumphatrix Regulorum omnium, quorum adeo ditiones et Regna tandem in Provincias redegit; sed eadem de literis et hominibus litteratis pessime merita: Quamquam peccatum hoc non tam Familiae fuit, quam unius hominis cum quo illa dici potest et ortum habuisse, et pariter occidisse: Fuit is Xi hoam ti, muri **Sinensis Author, bellis et victoriis nulli Regum Sinensium secundus: Hic furiis nescio quibus agitatus, et fatali prorsus odio literarum, cremari iussit per Imperium totum libros omnes, exceptis iis qui de Agricultura, de arte medendi, et de sortilegiis agerent, Authore scilicet Lao Kiun, vel potius Sectatorum eius quibus eo favebat impensius, quo magis impostorum deliramentis et mendaciis oblectabatur**. Cum ergo proposita poena capitali imperata fierent, Libri omnes Priscorum Rerum et Philosophorum, Confucii in primis, nec non eorum qui hos interpretati fuerant, cum irreparabili damno rei literariae flammis ubique terrarum absumpti; et ne quid immanitati facinoris deesset, multi etiam hominum litteratorum collotenus humo defossi, partim gladio, partim sagittis perierunt.

Being the most skilled in war, Qin overcame all the minor kings with their kingdoms being then reduced to provinces. Thus, Qin succeeded the Zhou as the Fourth Imperial Dynasty. However this dynasty stands in a very bad repute among educated people. Indeed it was not so much due to a fault of the family, but rather due to the transgressions of a single man, that the dynasty can be said to have risen and collapsed at the same time: this Shihuangdi, the builder of the Chinese Wall, and second to none in wars and victories among Chinese rulers. I do not know what furies drove him, but in a fatal hatred of the literati, he ordered every book all over the empire to be burnt, except those dealing with architecture, medical arts and divination. He made also an exception for the books from Laoyun, or, more exactly, the books from his followers. Shihuangdi greatly supported them, being delighted by the nonsense and fraud of those impostors. Under threat of death penalty, all the books of the ancient kings and philosophers, and especially the books of Confucius, as well their commentaries were everywhere consumed by the flames, doing irreparable damage to literature. As if that was not enough of a crime, many literati also died, being buried up to their necks in the ground and killed by the sword or by arrows.

Caeterum qualiscunque demum Magister ipse fuerit, hoc quidem extra controversiam est, post aliquot deinde saecula multos eorum qui discipuli illius erant, aut esse mentiebantur, pravos ac perditos homines extitisse, quippe artis Magicae vel inventores inter Sinas, vel certe propagatores. Etenim quamvis haud desint qui Magiae ducant initium ab Imperatore quartae Familiae çin, xi hoam ti dicto; famoso illo literatorum hoste, adeoque et librorum quos prope omnes concremari iussit.

Finally, he (Laozi) was to become a teacher for many. It is beyond controversy that many of the people who were, or claimed to be, his disciples after so many centuries were in fact vicious or evil men, being the inventors or, at least, the propagators of magic arts in China. Indeed, many of them practiced sorcery under the emperor Shihuangdi of the fourth dynasty Qin, this famous adversary of the literati who ordered almost all the books to be burnt.

The reference is to the burning of books and burying of scholars that, according to the Chinese historian Sima Qian[20] in his *Records of the Great Historian* (*Shiji*), Qin Shi Huang[21] ordered in 213 BC at the suggestion of his prime minister Li Shi, who aimed at suppressing intellectual discourse in order to unify thought and political opinion. Sima Qian describes the fact as follows:

> I humbly propose that all historical records but those of Qín be burned. If anyone who is not a court scholar dares to keep the ancient songs, historical records, or writings of the hundred schools, these should be confiscated and burned by the provincial governor and army commander. Those who in conversation dare to quote the old songs and records should be publicly executed; those who use old precedents to oppose the new order should have their families wiped out; and officers who know of such cases but fail to report them should be punished in the same way. If thirty days after the issuing of this order the owners of these books have still not had them destroyed, they should have their faces tattooed and be condemned to hard labour at the Great Wall. The only books which need not be destroyed are those dealing with medicine, divination, and agriculture. Those who want to study the law can learn it from the officers.[22]

Nonetheless, today's scholars usually believe that this story – at least in the form described by Sima Qian – is a pseudo-history, especially with regard to the execution of *literati* through their being buried alive.[23] But Jesuit Fathers thought that

20 Sima Qian (ca 145 BC – 86 BC) was a Chinese historian who lived in the last part of Han dynasty and his work *Records of the Great Historian* (*Shiji*) is considered the most important historical text of early China, covering 2000 years of history from the mythical periods of the foundation of Chinese states until his own times. His work became one of the main sources for subsequent historians. About him and his activity see Hardy 1999 and Knechtges 2014.

21 Qin Shi Huang founded the Qin dynasty and was the first king of China who assumed the title of emperor (huangdi). He ruled since 221 BC to 210 BC and is still today famous all over the world for the Terracotta Army of Xi'an, the marvellous army of guardians of his mausoleum. See e.g. Clements 2006.

22 *Shiji* 6. (213 BC). I quote D. Jordan translation from this site: https://pages.ucsd.edu/~dkjordan/chin/Symaa/Symaa25e.html

23 Nylan 20017, 29–30 summarized the situation in a rather convincing passage: «Despite its mythic significance, the Burning of the Books legend does not bear close scrutiny. First, researchers know that several classical scholars who specialized in the Odes and the Documents were appointed as court advisers under the First Emperor. The edict to burn the writings, the text of which has been preserved in an early historical account, explicitly exempted all writings in the possession of the Qin court academicians as well as all manuals of divination. Therefore, at least three of the Five Classics (the Odes, the Documents, and the Changes) should have escaped destruction entirely. Second, this same record links the draconian prohibition against private learning to a court debate over the advisability of reinstituting the feudal system under Qin. Given that none of the remaining Classics (the Rites, the Annals, and, if they existed, the Music texts) especially glorified the vanquished states of the late feudal system and that neither the Rites nor the Music contained 'histories of a defeated kingdom' (a potentially inflammatory subject), what

this fact was real and they expressed a strong comdemnation of it. In the two parts of the Latin source the gesture of the emperor Qin Shi Huang is described as inspired by madness and the destruction of books together with the killing of the *literati* is considered an impious and absurd fact. There is a singular and well-documented contrast between the heroic military feats of a soldier emperor and his iconoclastic attitude towards all book production: this attitude was not useful for the practical activity of government. It goes without saying that the authors of the book do not seem to touch upon the possibility that some might detect a striking similarity between the destructive absolutism of Shi huangdi and the harshness of Louis XIV's actions. The Jesuit Fathers – who entered China as *literati* – perceived how such a gesture, if carried over to their times, would have meant their annihilation and the destruction of any possibility of spreading Christianity. The educated Jesuit missionaries are shown here as acting in defence of the book, and thus emphasizing their proximity to Confucian texts and their closeness to a civilization of books to which they felt the spread of Catholicism was inseparably linked in the Christian one.[24]

---

reason could Shihuangdi have had to consign them to destruction? Indeed, one early Han text associated with the classical master Jia Yi has the Qin burning quite another type of text: the old 'wisdom lore' then in general circulation. While it is not implausible that newly unified state would wish to foist a unified memory of the past upon its conquered subjects, in essence, the charge that the Qin specifically targeted the Ru canon for destruction probably evolved partly from the Han interest in slandering the defeated Qin, abetted by a misapprehension of the history of classical scholarship».

24 From the linguistic point of view, I also point out the presence of elements that are already found in classical Latin and which continue in the Christian one as *facinoris immanitas* (Cic. *Cat.* 1.6, but also Aug. *ciu.* 9 and *passim*). A curious situation seems to me to be worthy of mention: Father Thierry Ruinart (1657–1709), Benedictine of the St. Maur congregation and author of the *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, published in Paris in 1689, therefore only two years after Confucius, writes in the introduction to the account of the martyrdom of Bishop Felix: *Cum animadverterent christianae religionis hostes plurimum ad fidelium animos in suo proposito confirmandos valere divinarum Scripturarum lectiones, codicibus sacris bellum indixere, mandantes ut* ***ubique terrarum flammis absumerentur*** («When the enemies of the Christian religion realized that the reading of the Scriptures had an enormous importance in strengthening the souls of the faithful in their purposes, they declared war on the sacred books, ordering that they were burned everywhere»). We find here an expression very close to that used in the PD and substantially not attested in this form elsewhere. Even if it is impossible to demonstrate reciprocal influences, it is curious to observe how the idea of the sacredness of burnt books can find space in both publications, as if to suggest the strong analogy between the first Christian martyrs and the *literati*, with whose class the Jesuit missionaries identified.

3 Some final remarks

From the described examples we have seen that books can be dangerous from a variety of viewpoints and how they can constitute a danger for themselves or be perceived as such even when, on the contrary, they are bearers of wisdom or truth. The famous verses of Caliban in the third act of *The Tempest*[25] can be connected both to Eastern and to Western tradition, and show how the book is perceived as a magic tool and an element of power (also evil power) in China as well as in Europe. The history of Qin Shi Huang seems to underline the arbitrariness of power and its violence, and shows also how destroying books means trying to build a new history.

Further research conducted also through the SERICA project and the examination of evidence concerning other books besides Confucius will deepen our knowledge of this terrible treatment of books, which figures largely in this text and links Eastern and Western Civilizations. Moreover, we should not forget that, in the relationships between East and West, books can be dangerous in two directions:

a. from West to East: books that arrive in the Chinese Empire from the Western world and which, it must be admitted, in a completely different cultural context can be dangerous; this risk, however, manifests itself more with people who, like missionaries, must make themselves culturally understandable to the Chinese first as bonzes (but is a failed experience) then as writers (and this is the path that Ricci takes with greater success);
b. from East to West: books that transmit knowledge of the Chinese world to the Western world through the mediation of Latin can be dangerous because they can import rites, beliefs and philosophical conceptions that are not consistent with catholic orthodoxy, especially in times of religious wars.

In any case, the dangerousness of the books can be perceived as another element of comparison between the two worlds of East and West, always through the mediation of Latin, as the project SERICA is trying to show.

25 «Remember / First to possess his books, for without them / He's but a sot, as I am, nor hath not / One spirit to command. They all do hate him / As rootedly as I. Burn but his books. / He has brave utensils – for so he calls them – / Which, when he has a house, he'll deck withal». *Tempest* III ii 100–106. As everyone knows, the books belong to Prospero and are conceived as the very root of his power.

Bibliography

Balbo 2020: Andrea Balbo, *Classics, Latin and Greek Authors in the «Proemialis declaratio» of «Confucius Sinarum Philosophus» (1687)*, in: Atti del convegno *Global Latin*. *Testi latini d'America e d'Asia fra Medioevo e prima età moderna*, «Itineraria» 19, 153–172.

Balbo 2021: Andrea Balbo, *Some thoughts on the importance of Cicero in the* Confucius Sinarum Philosophus *Tongsŏ munmyŏng kyoryu. Chijunghae–esŏ T'aep'yŏngyang–kkaji kŭrigo tasi Chijunghae–ro* (Relazioni culturali fra Oriente e Occidente. Dal Mediterraneo al Pacifico e di nuovo al Mediterraneo). Somang ch'ulp'ansa, Seoul, 177–192.

Balbo 2022: Andrea Balbo, *The* Epistula praefatoria *of the* Confucius Sinarum Philosophus: *A Rhetorical Analysis in Search of Cicero and Seneca* in: Andrea Balbo, Jaewon Ahn and Kihoon Kim (eds.), *Empire and Politics in the Eastern and Western Civilizations*, Berlin–Boston, 111–130.

Berti/Costa 2010: Monica Berti and Virgilio Costa, *La Biblioteca di Alessandria. Storia di un paradiso perduto*, Tivoli.

Canfora 1986: Luciano Canfora, *La biblioteca scomparsa*, Palermo.

Clements 2006: Jonathan Clements, The First Emperor of China, Cheltenham.

von Collani 2024: Claudia von Collani, *Jesuits as diplomats in the service of Chinese emperors in early Modern times,* in: «Comillas Journal of International Relationships» 29, online at https://revistas.comillas.edu › article › download.

Grimberg 2014: Philip Grimberg, *Dem Feuer geweiht: Das Lishi Fenshu des Li Zhi (1527–1602)*. *Uebersetzung, Analyse, Kommentar*, Marburg.

Handler-Spitz *et al*. 2016: Rivi Handler-Spitz, Pauline C. Lee and Haun Saussy (eds.), *A Book to Burn & a Book to Keep (Hidden)*: *Selected Writings of Li Zhi*, New York.

Hardy 1999: Grant Hardy. *Worlds of Bronze and Bamboo*: *Sima Qian's Conquest of History*, New York.

Hershock/Ames 2006: Peter D. Hershock and Roger T. Ames, *Confucian Cultures of Authority*, New York.

Heyndrickx 1990: Jerome Heyndrickx (ed.), *Philippe Couplet, S.J. (1623–1693)*: *The Man Who Brought China to Europe*, St. Augustin–Nettetal.

Hostetler 2006: Laura Hostetler, *A Mirror for the Monarch: A Literary Portrait of China in Eighteenth-Century France* in: Asia Major (III series) 19, 1/2, *China at the Crossroads: a Festschrift in honor of Victor H. Mair*, 349–376.

Howley 2017: Joseph A. Howley, *Book-Burning and the Uses of Writing in Ancient Rome: Destructive Practice between Literature and Document*, in: «The Journal of Roman Studies» 107, 213–236.

Huang 2014: Mei T. Huang, *The Encounter of Christianity and Daoism in Philippe Couplet's Confucius Sinarum Philosophus*, in: «Frontiers of Philosophy in China» 9, 4, 615–624.

Knechtges 2014: David R. Knechtges, *Shi ji* 史記, *in*: *D*avid *R. Knechtges* and *T*aiping *Chang (eds.). Ancient and Early Medieval Chinese Literature*, *A Reference Guide: Part Two. Leiden*, *897–904.*

Lee 2002: Pauline C. Lee, *Li Zhi (1527–1602): A Confucian Feminist of Late-Ming China*, Stanford University, PhD Dissertation.

Lewis 2008: Bernard Lewis, *The Arab Destruction Of The Library Of Alexandria: Anatomy Of A Myth*, in: Mostafa El Abbadi, Omnia Fathallaf and Ismail Seralgedin (eds.), *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?*, Leiden, 213–217.

Löwenthal 1984: Leo Löwenthal, *Calibans Erbe*, Frankfurt am Main.

Meynard 2011: Thierry Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus (1687). The first translation of the Confucian Classics*, Roma.

Meynard 2015: Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden–Boston.
Nylan 2001: Michael Nylan, *The five Confucian Classics*, New Haven–London.
Polastron 2004: Lucien Polastron, *Livres en feu*, Paris.
Raven 2004: James Raven, *Lost Libraries: The Destruction of Great Book Collections Since Antiquity*, London.
Rohmann 2016: Dirk Rohmann, *Christianity, Book-Burning and Censorship in Late Antiquity*, Berlin–Boston.
Thireau 1973: Jean-Louis Thireau, *Les idées politiques de Louis XIV*, Paris.

Index locorum

Acta Abitinae martyrum
3 p. 30 Tilley 301 n. 127

Acta Iohannis
25–26 258 n. 43

Aeschylus
fr. 350.7 Radt 194 n. 16

Ambrose
De fide
1.13.79 269
2 *Prol.*4 264 n. 61
4.9.109 269 n. 74
Epistulae
17 292 n. 73
18 292 n. 73
57 292 n. 73
Hexaemeron
2.3.13–14 271 n. 80
Hymni
2.1 268, 273
Sermo contra Auxentium (Arianum) de basilicis tradendis
21 271 n. 79

Ammianus
14.6.19 281 n. 10
29.1.40–41 298 n. 109
29.2.4 298 n. 109

Anne Komnene
Alexias
1.13.4 395–396
1.13.7 396–397

Aristotle
De anima
2.4.416a21–b9 136
2.4.416a24–27 137
Metaphysica
982b 120
983a 121
Rhetorica
1371a 120–121
Politica
1336b4–20 353 n. 11

Asclepius
23 143, 154
23–24 141–142, 143
24 144 n. 12
24–26 148
37 143, 150, 154, 156
37–38 142, 144

Augustine
Confessiones
9.4 283 n. 19
10.34 252
10.34.51 267
10.53 253, 257
Contra Manichaeos
34.42 252 n. 26
De catechizandis rudibus
8.12 289 n. 60
De ciuitate Dei
4.6 92, 93
8.23 146, 158 n. 43
8.23–26 145
8.24 146
9 437 n. 24
17.14 256
De doctrina Christiana
2.6.7 254 n. 32
3.6.10.22–28 252 n. 24
3.27.38 254 n. 32
4 254 n. 33
4.7.17 261

Note: Authors are listed by their most common English names.

Open Access. © 2026 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

https://doi.org/10.1515/9783112225837-020

De Trinitate Dei
1.1.1–2 254
4.19–22 269
12.7.12 254 n. 32
Epistula ad Deogratias
6 158
Epistulae
4 158
25.2 299 n. 112
26.5 254
118.1–4 295
138.19 158 n. 41
In Euangelium Iohannis Tractatus
2.14 282 n. 14

Augustus
Res gestae
20 33 n. 12
34 44
35.2 37 n. 24

Asterius of Amaseia
In laudem S. Euphemiae
336–337 251

Aurelius Victor
De Caesaribus
3.1 74 n. 24

Aurelius Victor (Ps.)
Epitome de Caesaribus
2.10 74 n. 24

Ausonius
2.3.8–12 255
2.3.43 255 n. 35
2.3.82 267
10.5.5–6 271 n. 79
11.30–35 248
18.13–15 226 n. 26
18.103 223 n. 18
18.105 223–224 n. 18

Basil of Caesarea
Hexaemeron
6.2 266
In Sanctos quadraginta martyres Sebastenos
31 251

Bible
Acta Apostolorum
27–28 289
Ad Colossenses
1.15 250
Ad Corinthios II
4.18 218
Ad Hebraeos
1.3 269 n. 74
12.29 271 n. 80
Ad Timotheum I
6.16 261
Apocalypsis
1 265 n. 63
10 433 n. 17
12.9 289 n. 56
20.2 289 n. 56
21.19–20 263
Deuteronomion
4.24 271 n. 80
9.3 271 n. 80
Euangelium secundum Iohannem
1.5 265
1.18 250, 261 n. 53
8.12 265
15.5–6 288 n. 52
20.22 265
Euangelium secundum Lucam
9.29 271 n. 78
Euangelium secundum Marcum
9.3 271 n. 78
Euangelium secundum Matthaeum
6.19.20 257
10.24–25 300 n. 117
13.30 289 n. 55
17.2 271 n. 78
Exodus
3.2 265
3.21–22 313
7.8–13 283
11.2 313
12.35–36 313
13.21–22 265
19.18 265

24.17 265
28.17–20 264 n. 61
33.20 250
Genesis
8.21 311
19.24–29 298
Isaias
60.19–20 265
Psalmi
4.7 265
Sapientia
7.25–26 269 n. 74

Boccaccio, Giovanni
Esposizioni sopra la Commedia di Dante, Inferno
1.124–126 96 n. 54

Caesar
De bello Gallico
1.1 61

Callimachus
Aetia
fr. 110.59–62 Pfeiffer 208
Epigrammata
2 256 n. 38

Candale, François Foix
Pimander
II 9, p. 124 159

Carmina Priapea
61.13 238 n. 77

Cassius Dio
46.18.6 18 n. 18
51.23 40 n. 29
51.24.1 40 n. 29
51.25.2 40 n. 29
53.13.3 30 n. 2
54.13.1 33 n. 11
55.13.3 80
56.34 33 n. 12
56.34.2 23 n. 29
56.45.3–46.1 80
57.3.3 82 n. 39
58.11.5 68 n. 10, 69 n. 13, 69 n. 15
58.28.2–3 70–71

Catullus
14.23 238 n. 77
16 237, 366 n. 61
16.1 238 n. 74
16.5–6 237 n. 73
36.6 238 n. 77
49.5 238 n. 77
61 192
62.23 272 n. 83
64 192, 193 n. 14, 195
64.11–18 207
64.31–36 203 n. 52
64.37 201 n. 47
64.197 272 n. 83
64.298–302 194 n. 16
66.59–62 208

Champier, Symphorien
De quadruplici vita
f. viij 155–156

Charisius
p. 129 Barwick 86 n. 5
p. 173 Barwick 86 n. 5

Cicero
Academica posteriora
1.6 114
Ad familiares
9.22 222 n. 12
De finibus
4.28 126
De officiis
1.104 360
De oratore
2.9.36 245 n. 2
De republica
2.69 256
6.13 24 n. 32
In Catilinam
1.6 437 n. 24
Orator
154 222 n. 12

Pro Milone
11 434
Tusculanae disputationes
4.3 114–115

Claudian
Carmina
1.1–7 268 n. 73
2.127–150 248 n. 9
3.25 272 n. 83
3.100 272 n. 83
3.181–182 272 n. 83
3.221–222 272 n. 83
6.28 285 n. 35
6.578 285 n. 35
8.170–202 268 n. 73
8.396–398 205 n. 57
9 *praef.* 9–10 193, 194
9 *praef.* 10 194
9 *praef.* 11–14 193 n. 15, 194 n. 18
9 *praef.* 12 194
9 *praef.* 17–20 193
10.1–4 196
10.16–19 196
10.23–28 198
10.24–25 199
10.28 199 n. 39
10.29–31 199–200
10.47 200 n. 43
10.56–115 253 n. 28
10.87–109 248 n. 9
10.117–118 202
10.173–179 206–207
10.184–185 203 n. 51
10.190–194 202
10.196–197 203
10.198–200 203
10.218–227 203
10.229–240 205
10.231–237 205
10.252–253 207
10.256–257 207
10.259–260 207
10.263–269 207 n. 69
10.271–272 208
10.271–275 207
10.275 208
10.277 208
10.277–279 208
10.279 208
10.281 209 n. 73
10.289–294 201
10.295–299 212
10.309–313 213
10.312–313 213
10.318–321 203 n. 52
10.335–336 211
10.336–337 213–214
10.340–341 211 n. 85
11 200
11.18–24 200 n. 44
13 211 n. 84
13.1–2 212
14.25–29 197 n. 33
22.157–168 203 n. 52
22.274–277 268 n. 73
22.360–361 207 n. 68
Carmina minora
30 205
30.5 206 n. 65
30.15–16 210 n. 83
30.34–49 210 n. 81
30.146–159 205 n. 57
53.106–107 261
De raptu Proserpinae
1.246–275 253 n. 28
2.40–54 248 n. 9
2.48.51 248–249

Codex Theodosianus
7.16.1 285 n. 37
9.16.12 290

Dante, Alighieri
Paradiso 99–107 60

De dubiis nominibus
p. 42 Spangenberg Yanes 93 n. 42

Diogenes Laërtius
10.22.254–262 118 n. 11
10.121 121–122

Diogenes of Oenoanda
fr. 56 Smith 114
fr. 125 Smith 116 n. 7

Domitius Marsus
fr. 1 Blänsdorf[4] 238 n. 76
fr. 1.5–6 Blänsdorf[4] 238 n. 76

Donatus, Aelius
Ad Terentii Eunuchum
479.3 236 n. 67

Donatus, Tiberius Claudius
p. 175, 8–9 Georgii 229 n. 37
p. 456, 7–11 Georgii 234 n. 62

Dracontius
Romulea
6.6 212 n. 88

Epictetus
Dissertationes
1.4.5–17 128
1.4.13 128
1.10.8 129
1.24.13–14 138 n. 27
1.26.16 125
2.9.13–22 128 n. 6
2.17.3 127 n. 4
2.20.6 115 n. 4
2.21.17 127 n. 4
2.21.20–21 128 n. 5
2.23.40 127 n. 4
3.21.1–6 127
3.21.6 128
3.24.81 127 n. 4
4.1.72–73 138 n. 27
4.6.15–16 127 n. 4, 130
4.8.11–12 127 n. 4
Encheiridion
46 128
49 129 n. 7

Eusebius of Caesarea
Historia ecclesiastica
5.20.2 303 n. 138

Epicurus
Epistula ad Herodotum
79 121
Epistula ad Menoeceum
135 117
Ratae sententiae
11 122

Ficino, Marsilio
De vita
3.13 148
3.20 149
3.26 149, 151

Gelasius
Aduersus Andromachum contra Lupercalia
3 293 n. 81

Gellius
2.26 246 n. 4
2.26.9 265 n. 63
9.9.3–7 232 n. 52
9.10.1 226 n. 26
9.10.5–6 225–226
9.10.6 227 n. 26, 230 n. 42
17.10.7 219 n. 3

Gennadius
De uiris illustribus
13 284 n. 28, 304 n. 141

Gospel of Thomas
Logion 52 171

Grammatici Latini (Keil)
I 439.2–8 224 n. 19
I 451.3–7 222 n. 15
I 460.18 228 n. 35
I 465.31–33 222 n. 14
III 53 231 n. 48
IV 395.1 222 n. 14
IV 447.16–19 228 n. 33
IV 447.18–19 223 n. 15
IV 447.19 231 n. 48
V 43.2–3 237 n. 70
V 293.18 222 n. 14

VI 453.19–20 223 n. 15, 223 n. 18
VII 429.11–16 224 n. 19

Gregory of Nyssa
De Sancto Theodoro
85 251

Guibert of Nogent
Dei gesta per Francos
1.1 94
6.16 94 n. 46, 94 n. 47
7.50 94 n. 46

Halewyn, George
De restauratione linguae latinae libri III
3.1.10 102–103

Hierocles
Elementa moralia
1.5–33 137 n. 24

Historia Augusta
Aurelianus
2.1–29 1 n.33
Probus
2.7 91 n. 33

Hitler, Adolf
Mein Kampf
XI 62, 63

Homer
Ilias
24.63 194 n. 16

Horace
Ars poetica
114–124 361
270–271 360 n. 41
333–334 351 n. 3
Carmina
1.12.49–52 47
3.14 201 n. 46
3.14.14–16 47
4.5 268 n. 73
4.5.1–2 47
Epistulae
1.19.28 206 n. 63
Epodon Liber
10.1 238 n. 76
11.11 271 n. 79
Sermones
1.2 321, 326, 328, 370
1.2.24 328
1.2.25–26 328
1.2.27–28 328
1.2.28–133 328
1.2.29–134 321
1.2.36 321, 370
1.2.44–46a 370
1.2.68 321, 370
1.2.70 321, 370
1.2.116b–118 370
1.2.127 321, 370
1.3.107 321, 370
1.4 321
1.4.25–28 321–322
1.5 321
1.5.15–16 322
1.5.25 328
1.5.41 271 n. 79
1.5.79–86 322
1.8.5 322
1.8.34–40 322–323
1.8.36–37 321
1.10.64–70 359 n. 34
2.5.70–84 323–324
2.5.73–82 328
2.7 321, 347
2.7.44–67 325
2.7.45 328
2.7.46–67 324
2.7.46–71 328
2.7.72 328
2.7.89–92 324
2.7.90–91 328–329

Iamblichus
De mysteriis
3.28–31 144
5.23 144

Institutiones Poeticae ad usum collegiorum Societatis Iesu, ab uno eiusdem Societatis rhetorices professore
p. 139 315
pp. 153–154 333 n. 43

Irenaeus
Aduersus Haereses
5.28.4 289 n. 60

Isidore of Seville
De natura rerum
47 93 n. 43
Etymologiae
1.21.2 363 n. 49

Jerome
Chronicon
Praef. 6 Helm 66 n. 5
Commentarii in Danielem
Prologus 92
2.5 92 n. 35
Commentarii in Esaiam
10.438–439 253 n. 29
De uiris illustribus
35 303 n. 138
Epistulae
21.4 253 n. 29
22.3 253 n. 29
22.29–30 253 n. 29
36 253 n. 29
60.8.1 253 n. 29
64.18–21 264 n. 61
80.3 303 n. 138
125.7 271 n. 79
Tractatus in Marci Euangelium
9.1–7 265 n. 63

John Malalas
Chronicon
2.8 Thurn 66 n. 5

John Zonaras
10.36 82

Justin
Praef. 1 93 n. 40
Praef. 1–2 85 n. 3
Praef. 4 86 n. 7
1.1 92
15.4.6–8 94 n. 47
38.3.11 91 n. 30
43.1.1–2 88 n. 14
43.5.11–12 86 n. 4

Justin Martyr
Apologia I
53 297 n. 103
Dialogus cum Tryphone Iudaeo
3.6 294 n. 85

Juvenal
Saturae
1.22–23 338
1.37–44 338
1.55–57 338
1.62 338
1.77–78 338
1.84 339
1.131 339, 346
2 346
2.10–13 339
2.18–22 339
2.26–27 347
2.29–33 339
2.47–53 339
2.57–61 339
2.115–142 339
2.163–170 339
3.45–46 339
3.64–66 339
3.90–97 340
3.106–113 340
3.131–136 340
3.155–166 340
4.4 340
4.8–10 340
4.20–21 340
4.20.104–106 340
4.114 340
5 340, 345
5.104–106 345
6 346
6.21–22 340

6.33–37 340
6.41–46 347
6.44 340
6.51–81 340
6.98–102 340
6.114–135 340
6.191–199 341
6.203–205 341
6.216–218 341
6.231–241 341
6.249–251 341
6.253–254 341
6.264 341
6.268–285 340, 341
6.301 341
6.306–348 341
6.363–378 341
6.379–381 341
6.401–402 341, 346
6.404–406 341
6.422–423 341
6.432 345
6.463–468 342
6.474–486 342
6.489 342
6.491 342, 346
6.507 342
6.513–515 342
6.534–541 342
6.548–549 342
6.567–571 342
6.582–584 342
6.592–609 342
6.612 343
6.620–623 345
6.627–628 343
7.117 345
7.238–241 343
8 345
8.16 343
8.114–115 343
8.144–145 347
8.226 347
9 346
9.3–5 343
9.15 343
9.23 343
9.25 343
9.26 343
9.32–38 343
9.40 343
9.43–49 343
9.52–53 343
9.59 343
9.70–72 343
9.74 343
9.75–90 343
9.91 343
9.95 344
9.128 344
9.130–136 344
10.52–53 344, 346–347
10.203–212 344
10.220 344
10.222–224 344
10.235–239 344
10.304–323 344
11.81 344
11.156–158 344
11.163 344
11.164–170 344
11.172–173 344
11.188–189 345
12 345
12.34–36 345
13 345
13.95 345
14.23–30 345
14.45–46 345
14.64 346
14.91 345
14.99 346
14.103–104 346
15 345, 346
15.99 345
15.103–104 345
16 345
16.46 345, 346

Lactantius
Diuinae institutiones
1.8.1 252 n. 24
2.18 252 n. 24
2.15.7–8 141

3.17.42 115 n. 5
4.6.4 141
7.3 141
7.18.4 141

Diuinarum Institutionum epitome
27 290 n. 62

Lazzarelli, Ludovico
Crater Hermetis
25.1 152
25.2 152
25.3 152
26.1 152
27 152
27 vv. 41–64 153–154
27 vv. 45–64 152
29–30 155
29.2 152–153
29.5 152–153

Livy
Praef. 3 41 n. 32
Praef. 9 30
Praef. 10 31
1.7.8 43–44
1.10.7 42
1.20.8 41 n. 33
2.1.1–6 48
4 41
4.20.5–11 42 n. 34
4.20.7 41 n. 31
5 46
5.49.7 45
6 45
6.11.19 46
7 46
7.1.9–10 44
9.18.6 89 n. 19
41.25.8 91 n. 31

Lucretius
1.6–23 203 n. 51
1.17 118
1.33–34 228 n. 36
1.62–79 283 n. 18
1.250–251 229 n. 37
2.15–16 117
2.308 122
2.465 122
2.581 117
2.1028–1029 122
3.55–58 117–118
3.346 230 n. 45
3.663 272 n. 83
3.1053–1059 119
4.26–37 121
5.324–325 118
6.58–67 122
6.77 199 n. 40
6.1056 122

Macrobius
Saturnalia
1.2.15 239 n. 78
1.16.44 221 n. 8
2.2.12 239 n. 78
2.4.18 14–15
5.18.21 239 n. 79
7.11 239 n. 78

Manilius
1.94 23 n. 29
1.793–798 22
1.798–799 23 n. 29
4.50–55 23 n. 28
4.86–88 23 n. 28

Marcus Aurelius
Meditationes
8.57 271 n. 78

Martial
1 *praef.* 9 353
1 *praef.* 13 353
1.4.8 237 n. 73
1.35 351, 366
11.20 366

Martin of Opava
Chronica summorum pontificum imperatorumque de septem aetatibus
MGH XXII, 1972 p. 446 95–96

Matthew of Westminster (Ps.)
Flores Historiarum 95
p. 97 Luard

Meleager of Gadara
Epigrammata
110 256 n. 38

Menander Rhetor
3.400 193 n. 14

Monumenta Paedagogica Societatis Iesu[2]
I, 100 317 n. 23
I, 139 317 n. 23
I, 223 312–313
I, 298–299 313–314
I, 388–391 311
I, 390 312
I, 391 n. 6 312
I, 438–439 315 n. 16
I, 528–529 315 n. 16
II, 534 317
II, 703 331
II, 742 330
III, 540 318
III, 618 318–319 n. 29
III, 618, n. 4 319
III, 627–628 319
IV, 577 318
V, 139–140 329, 330
V, 303 320 n. 30
V, 430 319–320
VI, 363–364 332 n. 39
VI, 369 331–332

Musonius Rufus
Dissertationes
6 127 n. 3
18b.8–15 137

Nepos
Vita Attici
17.1 13 n. 5

Origen
De principiis
3.1.2–3 137 n. 24

Orosius
1.8 93 n. 39
1.10 93 n. 39
7.39.18 298 n. 107

Ovid
Amores
1.1.3–4 200 n. 43
1.1.29–30 212 n. 88
2.1.4 194 n. 18
Ars amatoria
1.1–2 198
1.11–17 198
1.18 198
1.31–34 1
1.689–696 197 n. 34
3.311–316 256
3.329–345 206
3.331 206
Epistulae ex Ponto
1.1.23–24 34 n. 14
Fasti
1.531–532 47
2.138–142 47
3.1–2 212
4.673–676 47
Heroides
15.47–50 206 n. 62
16.36–38 199
16.331 209 n. 72
Metamorphoses
1.319 208 n. 71
4.330 198 n. 35
5.362–384 202
10.145–147 256
13.523 209 n. 73
14.449 220 n. 4
Remedia amoris
199–204 198
Tristia
1.6.1–4 209 n. 76
2.107 1
2.161–164 209 n. 76
2.365 206
2.532–536 220 n. 5
2.533–534 204

Passio Philippi
5.4–10 297 n. 103

Passio Saturnini
3.5 301 n. 127

Paulinus of Nola
Carmina
10.19–22 282 n. 15
10.48.50 269 n. 75
10.174–177 257 n. 42
18.409 259
19.219–230 268
21.56–59 255 n. 36
21.490–506 257
21.695–697 267
23.29–36 255–256
24.9–36 269
25.39–70 257 n. 40
26.330–335 270
27.494–495 270
27.514–515 257 n. 41
27.542–595 259 n. 46
31.405–406 303
Epistulae
30.2 258
32.4 257 n. 42

Periochae
142 36–37

Persius
Saturae
1.17–22 334
1.103 334
1.112–115 334–335
2.31–34 335
2.33 347
3.109 336
3.109–111 335
4.33–43 336–337
4.47–50 336
5 334
6.69–76 337

Petrarch, Francis
Triumphus Fame IIa, 98–100 96

Petronius
132.11.1–3 223 n. 18

Philo of Alexandria
Legum allegoriae
2.22–23 137 n. 24
Quod deterius potiori insidiari soleat
46.167–173 153 n. 31
46.168 153 n. 31
46.173 153 n. 31

Philargyrius
Explanationes in Bucolica Vergilii
2.39 recc. I–II 237 n. 70
3.8 rec. I 237 n. 69
3.8 rec. II 237 n. 71
3.90 recc. I–II 238 n. 76, 238 n. 77
6.26 rec. II 233 n. 58

Pindar
Nemea
5.41 194 n. 16

Plato
Phaedrus
276a–b 229
276c 126
276e 126
Res publica
534b1–2 258 n. 43
Theaetetus
155d 119–120
Timaeus
28c 252 n. 24
39b4–5 266 n. 65
45e1–2 266 n. 65
45b5 266 n. 65
45c3 266 n. 65
56e7–57b7 271 n. 78
58b7 271 n. 78

58c6–7 266 n. 66
67d2–e6 271 n. 78

Pliny the Elder
Naturalis historia
7.33 91 n. 32
7.114 219 n. 2
10.101 91 n. 32
11.229 91 n. 32
11.274 91 n. 32
11.276 91 n. 32
17.58 91 n. 32
26.9 72 n. 19
31.131 91 n. 32

Pliny the Younger
Panegyricus
83.4–8 209 n. 76

Plotinus
1.6 265
1.6.2 267 n. 67
2.1.7.43–49 266
4.3.11 148
4.3.12 148

Plutarch
Aduersus Colotem
1107D 117
Comparatio Dionis et Bruti
5 15–16 n. 10
De tranquillitate animi
465F–466A 116
Non posse suauiter uiui secundum Epicurum
1086C 117 n. 8
Vita Ciceronis
4.3 114
49.5 11, 33 n. 12
49.34.6 34 n. 16

Porphyrion
Commentarii in Q. Horatium Flaccum
Ars poetica
357 238 n. 77

Porphyry
De uita Plotini
1 258

Possevino, Antonio
Bibliotheca selecta
1.26.114 2, 6

Priscian
Institutiones grammaticae
5.3.6 93 n. 42
6.11.63 93 n. 42

Proclus
In Parmenidem
6.1044 266
In Timaeum
2.8.20–27 266

Propertius
1.8.21 30 n. 2
2.7.1–10 30 n. 2
2.34.41–42 194
2.34.87 195 n. 22
3.1.1–5 194
4.6 201 n. 46

Prudentius
Apotheosis
Pr. 19–22 288 n. 54
Pr. 24 288
Pr. 25 288
Pr. 29–30 288 n. 53
Pr. 41 288
Pr. 47–54 288 n. 54
2 297 n. 102
6–8 261
18–25 263
23–24 274
55–57 273 n. 85
55–70 288 n. 54
70 263
72 273
111–113 261

113–114 263
123–124 263
125–127 272 n. 81
200–214 288
277 267
277–281 273
316 298 n. 105
376–385 303
406 289 n. 56
566 274 n. 87
979–980 301
Contra Symmachum
1 pr. 18 303 n. 134
1 pr. 18–23 289 n. 59
1 pr. 23 289 n. 57
1 pr. 43 289 n. 58
1 pr. 43–44 302 n. 132
1 pr. 44 289 n. 59
1 pr. 69–72 287 n. 50
1 pr. 73–79 289
1 pr. 74–77 260 n. 50
1 pr. 89 289 n. 59, 302 n. 132
1.1–41 287 n. 48
1.45 287
1.5 286
1.8 286 n. 43
1.42–407 287 n. 49
1.133–136 260
1.291–292 272 n. 81
1.408–505 286 n. 45
1.408–624 287 n. 48
1.501–505 300
1.503–504 263 n. 59
1.505 285 n. 31
1.528 286 n. 46, 290
1.528–540 291
1.545 291
1.551 285
1.593–594 291
1.600–602 291
1.616–617 292 n. 71
1.622–624 286 n. 45
1.625–626 291 n. 69
1.648–649 292
2.39–40 293
2.45 293 n. 77
2.467 293
2.479 294
2.655–656 286 n. 44
2.743 285
2.757–768 285 n. 36
2.862–863 293 n. 80
2.890–891 293
2.901–902 293
Epilogus operum
25–28 303–304
31–34 304
Hamartigenia
79–84 262
124–125 260 n. 50
186–189 272 n. 83
201–202 260
756–764 298
Liber cathemerinon
2.1–16 272 n. 81
3.94 297 n. 102
3.96–100 263 n. 58
5 273 n. 85
5.1–3 262 n. 56
5.29–32 273
5.161 273, 274
6.141 289 n. 56
9.10 262 n. 56
9.91 289 n. 56
10.1 274 n. 87
Peristephanon
1.73–78 294 n. 90
2 295
2.10–11 294 n. 88
2.31 294 n. 88
2.205–210 263 n. 58
2.249–252 272 n. 83
2.393–394 274 n. 86
2.414 274
2.473–484 263 n. 59
4 295 n. 95
5 295
5.40 296 n. 99
5.142 295
5.181–184 296
5.186–192 297
5.188–196 272 n. 82

5.193–196 297
6.157–159 271 n. 80
9 282 n. 14, 284
9.9–10 263 n. 60
10.1–5 299 n. 112
10.6–8 299 n. 113
10.9–10 300
10.23–24 300 n. 116
10.25 300
10.36 300 n. 116
10.104 300
10.216–219 300
10.257 300 n. 121
10.266 300 n.122
10.267–270 300 n. 121
10.271 300
10.293 300 n. 122
10.318–320 272, 274
10.320–323 274
10.322–323 273
10.391–420 301 n. 123
10.468 273, 274
10.814–815 301
10.854–855 301
10.868–869 302 n. 129
10.871–885 302
10.877 302
10.1111–1118 302
10.1119–1120 303
11 284
11.123–124 263 n. 60
12 284
13.1–4 294 n. 89
13.7–8 294
13.21–23 294
13.57–58 284 n. 87
14 295 n. 95
14.46–49 271 n. 80
14.91–93 260
Praefatio
7–12 282 n. 14
9–10 260 n. 50
13–21 282 n. 13
37–38 283 n. 21
39 283 n. 23
40–41 283 n. 22
42 283 n. 21
43–45 259–260
Psychomachia
34–35 282 n. 16
94 272 n. 83
721–723 289 n. 61
823–887 263

Quintilian
Institutio oratoria
1.8.7–8 353 n. 11
4.2.17–19 245 n. 2
5.14.32 245 n. 2
5.12.17–19 351
6.1.2 245 n. 2
8.3.44–47 222 n. 12
8.3.47 222 n. 12
10.1.65 354 n. 13
10.1.125–131 1, 65 n. 3
10.1.125 2

Rabanus Maurus
Commentaria in libros Macchabaeorum
1.1 col. 1130 94 n. 44
1.7 col. 1177 94 n. 44

Ralph of Diss
Rerum Britannicarum medii aeuii scriptores
68.1.2 95 n. 49

Rhetorica ad Herennium
4.13.18 245 n. 2

Rodrigo Jiménez de Rada
Historia de rebus Hispanie siue Historia Gothica
Prologus 95

Rutilius Namatianus
2.52 298 n. 106

Sallust (Ps.)
Inuectiua in Ciceronem 2 18 n. 18

Sappho
Fr. 44 Voigt 192 n. 6

Scholia Bernensia
Ecl. 2.39 Hagen 237 n. 70
Ecl. 2.51 Hagen 234 n. 59
Ecl. 3.8 Hagen 236 n. 69
Ecl. 6.26 Hagen 223 n. 58

Scholia in Theocritum
5.41a Wendel 236 n. 68

Scribonius Largus
Praef. 5.26 271 n. 79

Seneca the Elder
Suasoriae
6.15.26 21 n. 25
6.22 20
6.23 13 n. 7

Seneca the Younger
Agamemnon
340–341 208 n. 71
De ira
3.23.4–8 89 n. 21
Epistulae ad Lucilium
2 131
2.1.2 131–132
2.2–4 132
2.4 132
23.6 138 n. 27
24.16 138 n. 27
65.22 138 n. 27
78.10 138 n. 27
84 133, 134, 135
84.1–2 133
84.5 133–134
84.6–7 134
84.7 136
84.8 135
84.9–10 135
92 137
92.1 137–138
99.5 132 n. 120
102.27 138 n. 27
114 66 n. 3
Medea
56–115 192 n. 7
107–109 203 n. 52
113 194 n. 19
Naturales Quaestiones
5.8.4 32 n. 9

Servius
Commentarii in Vergilii Aeneidos libros
1 *praef.* 221 n. 8, 234 n. 61
1.193 222 n. 14
1.212 229 n. 40
2.27 222 n. 14
2.637 229 n. 40
2.687 233 n. 54
3.203 222 n. 14
4.409 221 n. 11
4.496 224 n. 20
4.497 224 n. 20
4.516 233 n. 54, 233 n. 55, 233 n. 56
5.591 221 n. 11
5.610 221 n. 11
6 praef. 221 n. 9
6.623 18 n. 18
6.668 19 n. 20
6.670 19 n. 21
6.782 91 n. 30
6.841 19 n. 21
7.378 221 n. 11
8.190 223 n. 16
8.198 223 n. 16
8.406 222 n. 15, 226, 227, 228 n. 32, 231
10.189 234 n. 62
11.507 229 n. 40
12.587 221 n. 11
12.559 229 n. 40
Commentarii in Vergilii Bucolica
1.27 233 n. 54
2.1 235 n. 62
2.21 233 n. 56
2.23 225, 233 n. 56
2.51 220 n. 8, 232 n. 50, 233–234
3.8 220 n. 8, 232 n. 50, 233, 236, 237 n. 71
3.90 238 n. 77

5.55 233 n. 55
6.1 233 n. 55
6.26 221 n. 8, 232 n. 50, 233 n. 58
7.21 238 n. 77
8.21 233 n. 54
8.66 233 n. 55
9.39 233 n. 56
10.50 233 n. 55
Commentarii in Vergilii Georgica
1 *praef.* 233 n. 54
2.13 222 n. 14
2.95 221 n. 11
3.135 232 n. 50
3.280 233 n. 55, 233 n. 56

Servius Danielinus
Commentarii in Vergilii Georgica
1.210 237 n. 70

Sidonius Apollinaris
Carmina 10.21–22 194 n. 18
Epistulae
2.9.4 304

Sima Qian
Shji
6 436

Sozomen
9.6 286 n. 42

Statius
Achilleis
1.11 283 n. 17
1.152 201 n. 47
1.303 196 n. 30
1.303–306 196
1.313–315 201
1.640–660 197
Siluae
1.2 192, 195, 202
1.2.98–99 212 n. 88
1.2.217–218 198 n. 36
1.2.234–235 203 n. 52
1.6.43–45 203 n. 52
2 *praef.* 11 213
2.1.8 213
4.7.10 212 n. 88
4.8.32–34 213
5.1 209
5.3.154–155 206 n. 63
Thebais
1.315–316 198 n. 36
2.361–362 208–209

Suetonius
De grammatici et rhetoribus
30.6 17 n. 14
Vita Augusti
31.5 33 n. 12
65.1–3 76
65.9 76–77 n. 29
Vita Caligulae
4 76 n. 28
12.4–5 72–73
15.1–2 74 n. 23
Vita Claudii
1 37 n. 23
41.1 36 n. 20
Vita Tiberii
9 37 n. 23
15.2 76 n. 28
21.3–4 77
21.5 78–79, 81, 81 n. 36
21.6 79 n. 32
21.6–10 79
51.3 80 n. 34
61 67
61.3 67 n. 7
61.4–17 67 n. 8
61.14 67
73.2–4 71–72

Symmachus
Epistulae
1.52 291
2.7 281 n. 10
6.21.2 233 n. 58
9.13 279

Relationes
3.10 293

Tacitus
Agricola
2 2
3 3
39.3 81 n. 36
Annales
1.3.3–5 74–75
1.4.3 81 n. 36
1.10.7 78
1.35.3 76 n. 28
3.28 33 n. 13
3.76 17 n. 13
4.34 31 n. 6, 32, 35
4.34.3 21 n. 25
4.34.5–10 34 n. 14
4.35.2 17 n. 15
5.9.1–2 68
6.45.2–3 69
6.46–49 69
6.50.1–4 70
6.50.4–5 70
13.15 132
Germania
1 61
2 56, 63
16 63
19 58–59
33 57 n. 16

Tertullian
De praescriptione haereticorum
7 253 n. 29

Theocritus
1.105 236 n. 67
2.48 233 n. 56
5.39–42 236
5.94–95 234
5.149 236 n. 67
7.12 235 n. 63
7.56 235 n. 63
11.10–11 235
11.10–11b 235 n. 65
11.10–11e 235 n. 65
11.34 233 n. 56
11.36 233 n. 56
11.63 233 n. 56
18 192 n. 6

Tibullus
2.5 201 n. 46

Velleius Paterculus
2.103.4 81 n. 36
2.104.1 81 n. 36

Vergil
Aeneis
1.193 222 n. 14
1.749 196 n. 30
2.1 223 n.15
2.413 224 n. 19
2.578 209 n. 72
4.495 220 n. 6, 225 n. 21
4.495–497 224
4.496 204 n. 55
4.507–508 204 n. 55
4.650–652 204 n. 55
6.406 222 n. 15, 224 n. 18
6.623 18 n. 18
6.827–835 33 n. 12
6.842 33 n. 12
7.318 209 n. 73
8.404–406 225 n. 23
8.406 221, 223 n. 15, 224 n. 18, 225, 228
8.666–670 19 n. 19
8.670 33 n. 12
10.325 234
10.892 223 n. 18
Bucolica
2 236 n. 66
2.51 235
3.8 237 n. 71
3.90 238 n. 76
Georgica
1.210 237 n. 70
1.357 222 n. 12
2.325–326 229 n. 37

4.3 258 n. 42

Vita Donati Aucti
65 237 n. 72
67 237

Vita Suetonii uulgo Donatiana
9 234 n. 61
10–11 238 n. 76
39 219 n. 2
40 219 n. 3
45 232 n. 51

Vitruvius
Praefatio 47
5.1.7 47

Zosimus
5.3.1–3 199 n. 38
5.38 286 n. 42
5.41–42 286 n. 42

Previous Volumes of the Series

Traduire Cicéron au XVe siècle – Le ›Livre des offices‹ d'Anjourrant Bourré, CSRTR 1
Oliver Delsaux, 2019
ISBN 978-3-11-062030-6, e-ISBN (PDF) 978-3-11-062136-5,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-062139-6
CC BY-NC-ND

La fine del mondo nel ›De rerum natura‹ di Lucrezio, CSRTR 2
Manuel Galzerano, 2020
ISBN 978-3-11-065962-7, e-ISBN (PDF) 978-3-11-067466-8,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-067468-2
CC BY-NC-ND

Reading Cicero's Final Years.
Receptions of the Post-Caesarian Works up to the Sixteenth Century – with two Epilogues, CSRTR 3
Christoph Pieper and Bram van der Velden, 2020
ISBN 978-3-11-071506-4, e-ISBN (PDF) 978-3-11-071631-3,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-071639-9
CC BY-NC-ND

Portraying Cicero in Literature, Culture, and Politics, CSRTR 4
Francesca Romana Berno and Giuseppe La Bua, 2022
ISBN 978-3-11-074842-0, e-ISBN (PDF) 978-3-11-074870-3,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-074888-8
CC BY

›Amicus Lucretius‹.
Gassendi, il ›De rerum natura‹ e l'edonismo cristiano, CSRTR 5
Enrico Piergiacomi, 2022
ISBN 978-3-11-076721-6, e-ISBN (PDF) 978-3-11-076808-4,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-076811-4
CC BY-NC-ND

www.degruyterbrill.com

Healing Grief.
A Commentary on Seneca's ›Consolatio ad Marciam‹, CSRTR 6
Fabio Tutrone, 2023
ISBN 978-3-11-100742-7, e-ISBN (PDF) 978-3-11-101484-5,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-101489-0

›Mos uetustissimus‹ – Tito Livio e la percezione della clemenza, CSRTR 7
Elisa Della Calce, 2023
ISBN 978-3-11-121237-1, e-ISBN (PDF) 978-3-11-129264-9,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-129281-6

Afterlives of the Garden.
Receptions of Epicurean Thought in the Early Empire and Late Antiquity, CSRTR 8
Gregson Davis and Sergio Yona, 2024
ISBN 978-3-11-102192-8, e-ISBN (PDF) 978-3-11-102973-3,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-102985-6

Cicero in Greece, Greece in Cicero.
Aspects of Reciprocal Reception from Classical Antiquity to Byzantium and Modern Greece, CSRTR 9
Ioannis Deligiannis, 2023
ISBN 978-3-11-121589-1, e-ISBN (PDF) 978-3-11-129277-9,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-129286-1

Cicero in Basel. Locating Classical Reception in a Humanist City, CSRTR 10
Cédric Scheidegger Laemmle, 2025
ISBN 978-3-11-144782-7, e-ISBN (PDF) 978-3-11-145464-1,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-145502-0

Lucrezio e il criterio di verità epicureo, CSRTR 11
Chiara Rover, 2025
ISBN 978-3-11-159411-8, e-ISBN (PDF) 978-3-11-159534-4
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-159648-8